اصولِ فقہ درجہ عالیہ کی معرکۃ الآراء کتاب حسامی باب القیاس کی شرح

بنام

عطر نامی
در
شرح حسامی

ابو الحسنین
پروفیسر مفتی و حکیم محمد عارف محمود خان قادری
بانی انجمن تعلیم الاسلام پاکستان رجسٹرڈ

والضحیٰ پبلی کیشنز

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں حاصل کرنے کے لئے

”فقہ حنفی PDF BOOK“

چینل کو جوائن کریں

http://T.me/FiqaHanfiBooks

عقائد پر مشتمل پوسٹ حاصل کرنے کے لئے

تحقیقات چینل ٹیلیگرام جوائن کریں

https://t.me/tehqiqat

علماء اہلسنت کی نایاب کتب گوگل سے اس لنک سے فری ڈاؤن لوڈ کریں

https://archive.org/details/@zohaibhasanattari

طالب دعا۔ محمد عرفان عطاری

زوہیب حسن عطاری

عطر نامی در شرح حسامی

والضحیٰ پبلی کیشنز

سیل پوائنٹ

مکتبہ فیضانِ مدینہ

نزد فیضان مدینہ، مدینہ ٹاؤن فیصل آباد

0311-3161574

مصنف : محمد عارف محمود خان قادری

لیگل ایڈوائزر : محمد صدیق الحسنات ڈوگر، ایڈووکیٹ ہائی کورٹ لاہور

تاریخ اشاعت : اکتوبر 2017ء صفر المظفر 1439ء

قیمت : =/200

والضحیٰ پبلی کیشنز

بادیہ چلیہ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

0300-7259263,0315-4959263

فہرست

ابتدائیہ و عطرِ لفظ

تاریخ اصول فقہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَحْدَہ' والصَّلٰوۃُ والسَّلامُ عَلیٰ مَنْ لّا نبی بعدہ' و علیٰ آلِہٖ و صَحْبِہٖ و اھلِ بَیْتِہٖ الَّذِیْنَ اَوْفُوْا عھدہ.

امابعد! اُصول فقہ و فقہ شریف یکے بعد دیگرے معرضِ وجود میں آئے' کیونکہ استنباط کے ذریعے ہی مسائل فقہ اخذ کیے گئے ہیں۔

وصال نبوی ﷺ کے بعد اجلہ فقہاء صحابہ کرام z کو استنباط کی ضرورت پیش آتی تھی، بسا اوقات بیانِ مسائل کے ساتھ ساتھ اُصول و ضوابط بھی اور قواعد کلیہ بھی ذکر کر دیا کرتے تھے۔

امیر المؤمنین مولی المسلمین حضرت سیدنا علی المرتضٰی کرم اللہ وجہہ الاسنٰی نے شراب نوشی کی سزاء کا مسئلہ اُصولی انداز پر یوں بیان فرمایا:

"انّہ اذا شرب ھَذٰی و اذا ھذٰی قذف فیجب حدُّالقذف"

یعنی جب کوئی آدمی شراب نوشی کریگا تو اُول فُول بکے گا اور جب اُول فُول بکے گا تو دوسروں پر تہمت لگائے گا لہذا اس پر حدّ قذف (بہتان تراش کی سزاء) واجب ہوگی یعنی بُہتان تراشی کی سزاء پر شراب نوشی کو اصولی طور پر قیاس کرلیا جس پر اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہو چکا ہے۔

افقہ الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بعد الخلفاء الراشدہ حضرت سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اصولی ضابطہ کے تحت حاملہ بیوہ کی عدّت وضع حمل قرار دی اور اس پر قسم اُٹھائی' فرمایا کہ "اُولات الاحمال اجلھنّ ان یضعن حملھن"

بعد میں نازل ہونے کی وجہ سے ناسخ اور اس کے ذریعے پہلی آیتِ کریمہ والذین یتوفون یتوفون منکم ویذرون'' منسوخ ہوگئی۔

عہد تابعین میں اجلہ اکابر علماء ربانیین وفقہاء اصولین پیدا ہوئے جنہوں نے اسلامی فقہ کو اوڑھنا بچھونا بنالیا۔ ابراھیم نخعی' سعید ابن مسیب اسود وعلقمہ [ز] کتاب و سنت کے علاوہ اصحاب فتوٰی صحابہ کرام کے فتوؤں سے استفادہ کرنے کے ساتھ ساتھ انہی کے اصول وقواعد کے ذریعے قیاس بھی فرماتے تھے۔

آئمہ مجتہدین میں سے آئمہ اربعہ (امام ابوحنیفہ وامام مالک وامام شافعی و امام ابن حنبل رحمۃ اللہ نے اجتہادی مسائل میں خوب کاوشیں کیں۔ قرآن وسنت سرچشمہ قواعد بنائے اور اپنی انتھک محنت سے اصول فقہ وقواعد فقہ مرتب کیے۔

امام الآئمہ امام اعظم ابوحنیفہ قدس سرہ' اولاً قرآن مجید ثانیاً سنت رسول ﷺ اور ثالثاً اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور پھر قیاس سے مسائل شریعہ واضح کرتے تھے۔ قرآن کے بعد اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر آپ کی آنکھیں بند تھیں' مگر اولین تابعین میں سے ہونے کی وجہ سے آپ طبقہ تابعین کے بارے فرماتے تھے ''ھم رجال و نحن رجال'' یعنی ہم بھی آدمی ہیں اور وہ بھی آدمی ہیں۔

امام مالک اکابر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو مدینۃ النبی علیٰ صاحبھا الصلوۃ والسلام کے باشندگان تھے ان کے اصول وقواعد پر فتوے جاری کرتے تھے۔

امام محمد بن ادریس شافعی علیہ الرحمہ کو یہ شرف حاصل ہے' انہوں نے ''الرسالہ'' نامی کتاب قواعد فقہ پر مُرتب فرمائی جو باقاعدہ پہلی کتاب تھی' اس کے علاوہ انہی کے پیروکاروں میں امام غزالی قدس ... ''المستصفی'' اور اس کی شرح مرتب کی۔

''الرسالہ'' اس لیے بھی زیادہ گہرائی کا حامل ہے کہ اس کے مصنف امام شافعی عربی النسل قریشی تھے اور عالم مدینہ امام مالک قدس سرہ اور محرر مذہب حنفیہ امام محمد بن حسن شیبانی قدس سرہٗ سے استفادہ کر چکے تھے۔

اس کے بعد اس فن شریف نے ترقی کی' امام شافعی نے اپنے اصولوں پر مسائل کی بنیاد رکھ کر ''فقہ شافعی'' مرتب کی' پھر یہ علم اصول فقہ دو مکتبوں میں بٹ گیا اور وہ یہ ہیں۔

ا۔ اصول الشافعیہ والمتکلمین ' ۲۔ اُصول الحنفیہ

اصول الحنفیہ میں اولاً جزئیات کو جمع کیا جاتا ہے ثانیاً بطور استقراء کوئی قاعدہ ان سے مستنبط کیا جاتا ہے۔ اصول حنفیہ کی اولین کتاب ابوالحسین علی آمدی قدس سرہٗ متوفی ۶۳۱ھ نے ''الاحکام فی اُصولِ الاحکام'' لکھی اور امام ابوبکر رازی قدس سرہ, ۳۱۰ھ کی کتاب ہے۔

علامہ دبوسی متوفی ۴۳۰ نے مختصر رسالہ قلمبند کیا۔ امام فخر الاسلام بزدوی قدس سرہٗ ۴۸۳ھ نے ''اصول بزدوی'' تالیف کیے' امام الائمہ سرخسی نے ''اصول سرخی'' مفصل طور پر لکھے' علامہ نظام الدین نے درسی کتاب اصول شاشی اور ملاجیون ہندی نے ''نورالانوار'' جبکہ علامہ حُسامی قدس سرہٗ السامی نے حُسامی اور علامہ محبّ اللہ بہاری نے ''مسلم الثبوت جبکہ علامہ عبیداللہ مسعودی قدس سرہٗ نے ''تنقیح'' اور اس کی شرح ''توضیح'' جبکہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے ''تلویح'' جیسی شاندار شرح لکھی ہے۔

اس بندہ ناچیز کو اصول شاشی' نورالانوار' حسامی' مسلم الثبوت اور توضیح تلویح کا درس استاذ العلماء شیخ الفضلاء پیر طریقت علامہ محمد عصمت اللہ شاہ قادری عباسی

قدس سرہ' سے ۲۳ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۵ھ/ ۲۵ مارچ ۲۰۱۴ سے پڑھنے کا شرف حاصل ہوا تو احباب کثیرہ کی درخواست پر حسامی ''بابُ القیاس'' نصابی حصہ از تنظیم المدارس اہل سنت پاکستان کا ترجمہ وتشریح آسان انداز پر کر دیا تا کہ علماء مدرسین و طلباء متعلمین استفادہ کر سکیں۔اس میں جو خوبی ہے وہ اساتذہ فن کا فیض ہے اور جو کمی کوتاہی ہے وہ بندہ ناچیز کے علم کی کمی ہے۔ بزرگان ملک وملت سے استدعا ہے کہ اس پر خصوصی نظر شفقت فرمائیں تا کہ دیگر کتابوں پر کام کرنے کا جذبہ ملے۔ والضحیٰ پبلی کیشنز والے ساتھیوں کی فرمائش پر انہیں شائع کرنے کی اجازت دے رہا ہوں تا کہ افادہ واستفادہ ہو سکے۔

وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم

ابو الحسنین محمد عارف محمود القادری الحنفی الرضوی العطاری

۱۵ شعبان المعظم ۱۴۳۸ھ جمعۃ المبارک

۱۲ مئی ۲۰۱۷ء

تقریظ جمیل

ازقلم :۔ اُستاذ الاساتذہ، علامہ حافظ عبدالستار قادری سعیدی مدظلہ العالی

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم وعلیٰ آلہٖ وصحبہٖ واھل بیتہٖ اجمعین !

اما بعد! امام الاصول حضرت علامہ حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکثی m کی شہرہ آفاق کتاب مستتاب ''حُسامی'' کے باب ''باب القیاس'' کی اُردو میں جامع تر شرح ''عطر نامی شرح حُسامی'' عزیز القدر فاضل جلیل حضرت علامہ مفتی وحکیم محمد عارف محمود خان قادری رضوی مدظلہ العالی کے رُشحات قلم کا عطر بیز مجموعہ ہے جامعات و مدارس اہل سنت کے اساتذہ کرام وطلباء عظام کیلئے انتہائی نفع بخش خزانہ ہے مصنف وشارح کا فیضان بلند تر ہو آمین بجاہ النبی الامین ﷺ

عبدالستار
10/8/

”باب القیاس

یہ باب پانچ مباحث پر مشتمل ہے:

(۱) مبحث نفس القیاس۔

(۲) مبحث شرائط القیاس۔

(۳) مبحث رکن القیاس۔

(۴) مبحث حکم القیاس۔

(۵) مبحث دفع القیاس۔

مبحث نفس القیاس

اس مبحث میں نفس قیاس یعنی قیاس کے لغوی اور شرعی معنی اور وجہ تسمیہ بیان کی گئی ہے۔

لغوی معنی:

اس کے لغوی معنی میں اختلاف ہے۔علامہ ابن حاجب اور ان کے متبعین کے نزدیک ”المساواۃ“ ہے یعنی دو چیزوں کا باہم برابر ہونا جبکہ اکثر اہل لغت کے نزدیک ”التقدیر“ ہے یعنی اندازہ کرنا اور یہی راجح ہے جیسے کہا جاتا ہے ”قس النعل بالنعل،، اس جوتے کو اس جوتے سے ناپ لو۔

اصطلاحی معنی:

﴿تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ﴾

ترجمہ: فرع کو حکم اور علت میں اصل جیسا بنانا۔

وجہ تسمیہ:

فقہاء جب اصل جیسا حکم فرع میں ظاہر کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں ہم نے قیاس کیا ہے۔ چنانچہ یہ عمل قیاس کے نام سے مشہور ہوگیا۔

مبحث شرائط القیاس

اس مبحث میں قیاس کی شرائط بیان کی گئی ہیں۔کل شرائط قیاس چار ہیں۔
جن میں سے دو ''عدمی'' اور دو ''وجودی'' ہیں۔

شرط اول:

اصل کسی دوسری نص کے ذریعے اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو۔

مثلا: حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالی عنہ کی تنہا گواہی دو افراد کی گواہی کے برابر ہے۔اس حکم میں حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالی عنہ دوسری نص کے ذریعے خاص ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا ﴿من شهد له خزيمة فهو حسبه﴾ ان پر دوسرے صحابہ کرام علیہم الرضوان کو قیاس نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ مرتبہ میں زیادہ ہوں۔

شرط ثانی:

اصل خلاف قیاس نہ ہو۔

مثلا: مطلق نماز میں قہقہہ ناقض وضو ہے۔چونکہ خروج نجاست سے ہی طہارت زائل ہوتی ہے۔اور قہقہہ میں خروج نجاست نہیں پایا جاتا ہے اسکے باوجود مطلق نماز میں اسکا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس ہے۔اس لئے اس پر سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط ثالث:

جو حکم شرعی نص سے اصل میں ثابت ہو اسی جیسا حکم بغیر کسی تبدیلی کے ایسی فرع میں ثابت کیا جائے جو اصل کی نظیر ہو اور اس میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

نوٹ:

یہ شرط چار اجزاء پر مشتمل ہے۔کوئی ایک جزء بھی اگر مفقود ہو تو قیاس درست نہیں ہوگا۔

(۱) حکم متعدی حکم شرعی ہو۔

(۲) حکم بغیر کسی تبدیلی کے متعدی ہو۔

(۳) فرع اصل کی نظیر ہو۔

(۴) فرع میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

جزء اول کی مثال:

شوافع خمر کے لغوی معنی پر قیاس کرتے ہوئے ہر مسکر (نشہ آور چیز) کو خمر کا نام دیتے ہیں یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حکم متعدی حکم لغوی ہوگا نہ کہ شرعی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ''خمر کے لغوی معنی ہیں ﴿مایخامر العقل﴾ ہر وہ چیز جو عقل کو ڈھانپ دے بعض شوافع اس لغوی معنی پر قیاس کرتے ہوئے ہر مشروب جو حد سکر کو پہنچ جائے اسکو بھی خمر قرار دیتے ہیں اور اس کے لئے خمر کے احکام حد ثابت کرتے ہیں۔

جزء ثانی کی مثال:

شوافع مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کے ظہار کو درست مانتے ہیں۔ یہ قیاس غلط ہے کیونکہ اس صورت میں اصل کا حکم فرع میں تبدیل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مسلمان کے اظہار کا حکم

''حرمت موقتہ'' ہے۔ (یعنی ایسی حرمت ہے جو وقتی طور پر ہوتی ہے کفارہ ادا کرنے سے ساقط ہو جاتی ہے) اگر ذمی کے ظہار کو درست مان لیا جائے تو اس کے ظہار کا حکم ''حرمت مؤبدہ'' (دائمی حرمت) ہوگا جو کسی طور پر ساقط نہیں ہوگی۔ کیونکہ اہل کفر کفارہ کے اہل نہیں ہیں اس لئے کہ کفارہ من وجہ عبادت بھی ہے۔ جو کہ انسان کو پاک کر دیتا ہے۔ جبکہ کفار عبادت کرنے کے اہل نہیں ہیں۔

جزء ثالث کی مثال:

شوافع ناسی (بھول کھانے پینے والا) پر قیاس کرتے ہوئے خاطی (بلا اختیار غلطی سے

حلق سے نیچے پانی وغیرہ اتارنے والا) اور مکرہ (جیسے زبردستی کھلایا پلایا گیا ہو) کے روزے کو درست مانتے ہیں۔ان کی دلیل ہے کہ ناسی کو اگرچہ روزہ دار ہونا یاد نہیں رہتا ہے لیکن وہ بلا اختیار کھاتا پیتا ہے۔جبکہ آخری دونوں بے اختیار ہوتے ہیں۔اس لئے ان دنوں کا عذر ناسی کے عذر سے اولٰی ہے۔تو یہ قیاس غلط ہے۔کیونکہ اس میں فرع اصل کی نظیر نہیں ہے اسلئے کہ اصل (ناسی) کا عذر صاحب حق (یعنی اللہ تعالٰی) کی جانب سے ہوتا ہے۔جس کو دور کرنا بندے کیلئے ناممکن ہوتا ہے۔جبکہ خاطی اور مکرہ کا عذر انہی کی جانب منسوب ہوتا ہے۔جس کو دور کرنا ممکن ہوتا ہے یوں ان کا عذر ادنی ہے۔لہذا فرع اصل کی نظیر نہیں ہے۔

جزءرابع کی مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ ظہار و یمین میں بھی رقبہ مومنہ کی شرط لگاتے ہیں۔یہ قیاس غلط ہے۔کیونکہ فرع میں نص پہلے ہی سے موجود ہے اور وہ مطلق ہے۔لہذا اسکو مطلق ہی رکھا جائے گا۔

اسی طرح امام شافعی علیہ الرحمہ کفارہ کو زکوۃ پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں۔کہ جیسے کفار کو زکوۃ دینا ناجائز ہے ایسے ہی ان کو کفارہ دینا بھی ناجائز ہے۔یہ قیاس بھی غلط ہے۔کیونکہ فرع (کفارہ) میں نص پہلے سے موجود ہے۔اور وہ مطلق ہے جس میں مصرف کے لئے ایمان کی شرط نہیں ہے۔لہذا اسے مطلق رکھا جائے گا۔

شرط رابع:

تعلیل (یعنی اصل سے فرع میں حکم ثابت کرنے) کے بعد حکم اسی حال پر باقی رہے جیسے تعلیل سے پہلے تھا اس شرط رابع کی رو سے شوافع کی جانب سے چند اعتراضات کئے گئے ہیں جن کے مدلل جوابات دئے گئے ہیں۔

اعتراض

حدیث پاک میں ﴿لا تبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء﴾

(تم غلے کو غلے کے بدلے نہ بیچو مگر برابر برابر) یہ حدیث حرمت ربوا میں مطلق ہے کہ غلہ تھوڑا ہو یا زیادہ اگر علت ربوا پائی جائے تو اس کی بیع وشراء حرام ہے۔ لیکن آپ لوگوں نے نصف صاع سے کم میں تفاضل کے ساتھ بیع وشراء کو جائز قرار دیا ہے جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آیا ہے!

جواب:

جواب سے پہلے حدیث مبارکہ کی ایک نحوی قاعدہ کی رو سے وضاحت ضروری ہے۔

قاعدہ ہے کہ "مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا چاہیئے" جبکہ حدیث مبارکہ میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہے۔ لہذا مستثنیٰ یا مستثنیٰ منہ میں تاویل کرنی ہوگی۔ شوافع مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی تقدیری عبارت ہے ﴿لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویا بالطعام﴾

ہم مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک تقدیری عبارت ہے "لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الافی حال المساواۃ" اب ہمارا جواب یہ ہے کہ عرف میں متداول احوال تین ہیں مساوات، مجازفہ، مفاضلہ، یہ تینوں زیادہ کے احوال ہیں ان میں سے مساوات جائز ہے باقی دونہی کے تحت داخل ہیں۔ رہا قلیل تو اسکا ذکر نہ تو مستثنیٰ منہ میں ہے نہ مستثنیٰ میں بلکہ اس بارے میں سکوت ہے۔ لہذا قلیل اپنی اصل (اباحت) پر باقی رہا چنانچہ نصف صاع سے کم میں تفاضل کے ساتھ بیع وشراء جائز ہے معلوم ہوا کہ حکم میں تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ اس میں تعلیل بھی مدنظر رہی ہے۔

دوسرا اعتراض:

حدیث پاک میں پانچ اونٹ کی زکوۃ میں ایک بکری ادا کرنے کا حکم ہے جبکہ آپ احناف

اسکی علت کے پیش نظر بکری کی جگہ اسکی قیمت یا دیگر ضروریات زندگی ادا کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے!

جواب:۔

یہ تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ نہ کہ تعلیل کی وجہ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے۔ ﴿وما من دآبۃ الا علی اللہ رزقھا الآیۃ﴾ چنانچہ فقراء کے لئے وعدۂ رزق کو پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے تمام مالداروں پر واجب قرار دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے معین مال (مثلاً سونا، چاندی، اونٹ، گائے، بکری وغیرہ بقدر نصاب) میں سے زکوۃ نکالیں اور اللہ تعالیٰ کا وعدہ انسان کی تمام ضروریات زندگی کو شامل ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے حکم ﴿واتوا الزکوۃ الآیۃ﴾ میں ہی از روئے دلالۃ النص معین زکوۃ (مثلاً بکری وغیرہ) کو تبدیل کرنے (کہ اس کے بجائے دیگر ضروریات زندگی میں سے کوئی چیز کپڑے وغیرہ) کی اجازت موجود ہے۔ اگر معین زکوۃ (بکری وغیرہ) کو ہی ضروری قرار دیں تو اللہ تعالیٰ کا وعدہ کیونکر پورا ہوگا۔ کیونکہ کھانے پینے کی اشیاء کے علاوہ بھی بہت سی اشیاء بنیادی زندگی کیلئے ضروری ہیں۔

تیسرا اعتراض:

حدیث پاک میں ناپاک کپڑے کو پانی سے دھونے کا حکم ہے ﴿ثم اغسلیہ بالمآء اوکما قال علیہ الصلوۃ والسلام﴾ جبکہ آپ احناف دیگر مائع اشیاء سے بھی نجاست کو زائل کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے!

جواب:

یہ تغیر دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نجاست کو زائل کرنا واجب ہے (خواہ بدن سے ہو یا کپڑے سے وغیرہ) اور پانی بھی نجاست زائل کرنے کا ایک آلہ ہے۔ اس کو اسی

طور پر ذکر فرمایا ہے جیسا کہ اونٹ کی زکوۃ میں بکری کا ذکر ہے۔ چنانچہ ہر وہ پاک مائع جس سے نجاست کا ازالہ ممکن ہو مذکورہ نص سے از روئے دلالۃ النص ثابت ہے۔ مثلاً گلاب کا پانی، سرکہ وغیرہ۔

چوتھا اعتراض:

حدیث پاک میں نماز تکبیر سے شروع کرنے کا حکم ہے تحریمھا التکبیر جبکہ آپ احناف غیر تکبیر مثلاً اللہ اَجَلّ وغیرہ سے بھی افتتاح صلوۃ کو جائز کہتے ہیں، جس سے اصل کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے!

جواب:

یہ تغیر دلالت النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نماز میں جسم کے ہر عضو سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا واجب ہے۔ بعینہ تکبیر واجب نہیں ہے بلکہ تکبیر کو یوں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ بھی زبان سے تعظیم کرنے کا ایک آلہ ہے۔ چنانچہ ہر وہ لفظ جس کے ذریعے زبان فعل تعظیم ادا کر سکے اس سے افتتاح صلٰوۃ جائز ہے۔

پانچواں اعتراض:

حدیث پاک میں کفارۂ صوم کو صرف جماع کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور آپ حضرات نے حکم (کفارہ) کی علت روزہ توڑنے کو بیان کیا ہے اور عمداً کھانے پینے پر بھی کفارے کو واجب قرار دیا تو اس سے اصل کے حکم میں تغیر پیدا ہو گیا۔ کیونکہ اصل (یعنی نص) میں تو صرف جماع کو کفارے کی علت قرار دیا گیا ہے۔

جواب:

یہ تغیر دلالت النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ کفارے کی علت عمداً افطار ہے اور جماع ایسا آلہ ہے جو فطر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ روزہ ٹوٹنے کے تین افراد اکل

شرب اور جماع میں سے ایک فرد ہے اسی صلاحیت کی بناء پر اس کو اصل میں ذکر کیا گیا ہے۔

نکتہ:

جیسا کہ واضح ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے فرض کی ہے تو اسی کا حق ہے۔ اس کے قبضہٗ قدرت میں جانے کے بعد نیابتاً فقراء کے قبضے میں پہنچتی ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

﴿انما الصدقات للفقراء﴾ میں لام تملیک کا ہے۔ یہ لام دلالت کرتا ہے کہ زکوٰۃ پر تمام مصارف کا استحقاق ہے۔ چنانچہ جب تک مشترکہ طور پر تمام مصارف کو زکوٰۃ کا مالک نہ بنا دیا جائے زکوٰۃ اداء نہ ہوگی۔

احناف فرماتے ہیں:

زکوٰۃ اوّلاً اللہ تعالیٰ کے دست قدرت میں جاتی ہے پھر ثانیاً اسی حال میں فقراء کے قبضے میں جاتی ہے (اور جب تک فقراء کے قبضے میں ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے دست قدرت میں بھی باقی رہتی ہے) لہٰذا لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے۔ کہ قبضہٗ قدرت میں جانے کے بعد آخر میں فقراء کو ملتی ہے۔

یا لام عاقبت کا اس لئے ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو اپنے لئے واجب کیا ہے تو اداء کردہ زکوٰۃ اوّلاً قبضہٗ قدرت میں جاتی ہے پھر جب وہ قبضہٗ قدرت میں جانے کے بعد صدقہ بن جاتی ہے تو آخر میں اللہ تعالیٰ واجب قرار دیتا ہے کہ وہ صدقہ فقراء کو دیا جائے۔

ایک مثال سے وضاحت:

تمام مصارف کی مثال کعبہ معظّمہ کی طرح ہے کہ جیسے پورا کعبہ معظّمہ قبلہ ہے ایسے ہی اس کا ہر ہر جز قبلہ ہے۔ پورا خانۂ کعبہ سامنے ہو یا اس کا کوئی جزء بہر صورت نماز اداء ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ تمام مصارف کو دی جائے یا کسی ایک کو بہر طور اداء ہو جاتی ہے۔ الحاصل

مصارف کو اصحاب حاجت کے طور پر ذکر کیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

مبحث رکن القیاس

رکن القیاس:

ما جعل علما علی حکم النص مما اشتمل علیہ النص وجعل الفرع نظیرا لہ فی حکمہ بوجودہ فیہ

یعنی رکن اصل اور فرع کے درمیان وہ علت جامعہ ہے جسے اصل کے حکم پر علامت بنایا گیا ہو اس حال میں کہ یہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہوتی ہے اور فرع کو (کہ اس میں) اس علت کے پائے جانے کی وجہ سے اصل کی نظیر بنایا گیا ہو حکم میں۔ (یعنی اس کا بھی حکم اصل جیسا ہو)

فائدہ:

یہی وہ علت ہے جسکا قیاس میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

فائدہ:

اس تعریف سے معلوم ہوا ارکانِ قیاس چار ہیں اصل، فرع، حکم، اور علت اگرچہ اصل رکن علت ہی ہے۔

فائدہ:

نص میں علت کبھی صراحتًا پائی جاتی ہے جیسے قول علیہ السلام الھرۃ لیس بنجسۃ لانھا من الطوافین الخ اس میں عدم نجاست کی علت طواف صراحۃً موجود ہے۔ اور کبھی اشارۃً پائی جاتی ہے جیسے ﴿لا تبیعو الطعام بالطعام الاسواء بسواء﴾ اس میں حرمت کی علت قدر وجنس اشارۃً ہے۔

شرائط رکن:

صحت رکن (یعنی علت) کے لئے دو شرطیں ہیں

(۱)صلاحیت (۲)عدالت

صلاحیت:

اس سے مراد یہ ہے کہ علت ان علتوں کے موافق ہو جو حضور اکرم علیہ الصلوۃ والسلام اور اسلاف کرام علیہم الرضوان سے منقول ہیں۔ ورنہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر موافق ہو مگر عدالت نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا محض مباح ہوگا۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک لڑکی پر حق ولایت کی علت ''بکارت'' ہے لہذا صغیرہ اگر ثیبہ ہو تو اس پر حق ولایت حاصل نہیں ہوگا۔

ہمارے نزدیک لڑکی پر حق ولایت کی علت صغر ہے۔ لہذا بعد طلاق صغیرہ ثیبہ کا جبراً نکاح کیا جا سکتا ہے۔ یہ صغیرہ ہونے میں صغیرہ باکرہ کے مشابہ ہے کہ دونوں میں علتِ ''صغر'' موجود ہے۔

صغر علت صالحہ ہے:

صغر کو اس لئے علت قرار دیا ہے کہ اس میں عجز پایا جاتا ہے۔ صغیرہ اپنے معاملات میں اچھائی اور برائی کی تمیز کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔ اور یہ علت حدیث الهرة ليس بنجسة الخ میں مذکور علتِ ''طواف'' کے موافق ہے۔ کیونکہ طواف کو بھی عجز کی بناء پر علت قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ بلی سے برتن وغیرہ محفوظ رکھنے میں انسان عاجز ہوتا ہے۔ اور نجاست کا حکم دیا جاتا تو حرج لازم آتا۔ لہذا ثابت ہوا صغر علت صالحہ ہے۔

عدالت:

اس سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے کسی نہ کسی حکم میں ظاہر

ہو چکا ہو۔علت میں عدالت پائی جائے تو ہمارے نزدیک اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

مثال:

ولی کو صغیر کے مال پر ولایت کا حق حاصل ہوتا ہے یہ حق صغر کی وجہ سے حاصل ہوا ہے لہذا صغیر کے مال پر حق ولایت ''صغر'' کا اثر ہے۔اس کی وضاحت اس مثال سے بھی ہوتی ہے کہ گواہ کی عدالت اس وقت معلوم ہوتی ہے کہ جب اس پر دین کا اثر ظاہر ہو اور وہ ہے منھیات شرعیہ سے اجتناب، (کیونکہ گواہ کی عدالت ''دین'' ہے اور اسکا اثر منھیات شرعیہ سے اجتناب ہے)

چونکہ ہمارے نزدیک علت اپنے اثر کی وجہ سے علت قرار پاتی ہے اسلئے ہم قیاس پر اس استحسان کو ترجیح دیتے ہیں جس کا اثر قوی ہو۔

استحسان کا بیان

لغوی معنی:

استحسان کا لغوی معنی ہے ﴿عد الشئ حسنا﴾ یعنی کسی چیز کو اچھا جاننا۔

اصطلاحی معنی:

ھو دلیل من الادلۃ الاربعۃ یعارض القیاس الجلی ویعمل بہ اذا کان اقوی منہ

ترجمہ:

استحسان ادلہ اربعہ میں سے وہ دلیل ہے جو قیاس جلی کے مدمقابل آتی ہے اور زیادہ قوی ہونے کی صورت میں قابل عمل ہوتی ہے۔

فائدہ:

استحسان دلائل اربعہ میں سے چوتھی قسم قیاس ہی کی قسم ہے

فائدہ:

قیاس جلی اور قیاس خفی میں سے ہر ایک کے دو دو اثر ہوتے ہیں۔

(۱) اثر ظاہر (۲) اثر باطن

ان میں سے جس کا اثر باطن قوی ہوگا اس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔

قیاس کے مقدم ہونے کا بیان

تمہید:

اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کر لی تو سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں قیاس اور استحسان کے درمیان تعارض ہے۔ قیاس کا تقاضہ ہے کہ رکوع میں سجدۂ ادا ہو جائے جبکہ استحسان کا تقاضہ ہے کہ ادا نہ ہو۔ یاد رہے سجدۂ تلاوت عبادت غیر مقصودہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے۔ اب قیاس و استحسان کے دلائل ملاحظہ کیجئے!

دلیل قیاس:

رکوع اور سجدہ خشوع وخضوع میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا گیا ہے۔ فرمان باری تعالی ہے ''وخر راکعاً وانابَ'' یہاں رکوع سے سجدہ مراد ہے کیونکہ خر یخر خرورا کا معنیٰ ''زمین پر گرنا'' ہے اور رکوع زمین پر گر کر ادا نہیں کیا جاتا۔

دلیل استحسان:

ہمیں شرع نے سجدے کا حکم دیا نہ کہ رکوع کا۔ اور سجدہ اور رکوع دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع کی جگہ سجود اور سجود کی جگہ رکوع نہیں کئے جا سکتے۔

دونوں دلائل کا اثر ظاہر:

استحسان کا اثر ظاہر بظاہر قوی ہے تاہم اسکا باطنی اثر ضعیف ہے۔ جبکہ قیاس کا اثر ظاہر

بظاہر ضعیف ہے۔ کیونکہ اسکی بنیاد مجاز پر ہے۔ کہ کلام مجید میں سجدے کو مجازاً رکوع کہا گیا ہے لیکن اسکا اثر باطن قوی ہے۔

دونوں دلائل کا اثر باطن:

استحسان کا اثر باطن ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں سجدہ تلاوت کو سجدہ صلوۃ پر قیاس کیا گیا ہے۔ جو کہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں ہے۔ کہ سجدہ تلاوت عبادتِ غیر مقصودہ ہے۔ جبکہ قیاس کا اثر باطن قوی ہے۔ کہ سجدہ تلاوت عبادتِ غیر مقصودہ ہے جسکا مقصد محض تواضع کا اظہار ہے۔ اور رکوع میں بھی یہی عمل ہوتا ہے۔ لہذا رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام بنانا جائز ہے۔ تاہم سجدہ صلوۃ اور رکوع غیر نماز میں عبادت نہیں ہوتے ہیں لہذا ان کو سجدہ تلاوت کے ضمن میں ادا نہیں کیا جا سکتا۔

فائدہ:

ایسے مسائل جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے وہ بہت کم ہیں۔ جبکہ ایسے مسائل جہاں استحسان کو قیاس پر مقدم کیا جاتا ہے وہ بے شمار ہیں۔ (فمن شاء الاطلاع فلیرجع الی الھدایۃ)

استحسان کی اقسام

استحسان کبھی نص سے حاصل ہوتا ہے کبھی اجماع سے کبھی ضرورۃ سے اور کبھی قیاس خفی سے حاصل ہوتا ہے۔

اس طرح استحسان کی چار قسمیں بنتی ہیں:

(۱) استحسان بالاثر۔

(۲) استحسان بالاجماع۔

(۳) استحسان بالضرورۃ۔

(۴) استحسان بالقیاس الخفی۔

ان میں سے استحسان بالقیاس الخفی کا حکم فروع کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مکمل طور پر قیاس ہوتا ہے۔ تاہم بقیہ تینوں کے احکام کسی علت کے پیش نظر ثابت نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ خلاف قیاس ہوتے ہیں۔

استحسان بالاثر:

نص سے حاصل شدہ وہ دلیل جو قیاس کے مخالف ہو۔ اس سے حاصل ہونے والے حکم کو مستحسن بالاثر کہتے ہیں۔

جیسے بیع سلم (وہ بیع جس میں ثمن فوری اداء کیا جائے اور مبیع تاخیر سے حوالے کیا جائے) یہ بیع درحقیقت بیع معدوم ہے اور بیع معدوم ناجائز ہوتی ہے۔ لہذا قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ ناجائز ہو لیکن یہاں قیاس کو ترک کردیا گیا ہے کیونکہ یہ بیع نص سے ثابت ہے۔ قال علیہ الصلوۃ والسلام من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم.

استحسان بالاجماع:

اجماع سے حاصل شدہ وہ دلیل جو قیاس کے مخالف ہو۔ اس سے حاصل ہونے والے حکم کو مستحسن بالاجماع کہتے ہیں۔

جیسے بیع استصناع جائز ہے۔ (یہ وہ بیع ہے جس میں مشتری بائع سے کوئی چیز بنانے کا کہے اس کی مقدار وصفت کی بیان کردے، قیمت بھی فوراً اداء کردے مگر وہ چیز یعنی مبیع سپرد کرنے کا کوئی وقت معین نہ کیا جائے) قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ بیع ناجائز ہو کیونکہ یہ بیع معدوم ہے کہ مبیع کے وجود سے پہلے ہی اسکی قیمت ادا کردی جاتی ہے۔ لیکن قیاس کو ترک کردیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ بیع اجماع سے ثابت ہے۔

استحسان بالضرورۃ:

ضرورت کے پیش نظر حاصل وہ دلیل جو قیاس کے مخالف ہو۔اس سے حاصل ہونے والے حکم کو مستحسن بالضرورۃ کہتے ہیں۔

جیسے: حوض، کنواں اور برتن اگر ناپاک ہوجائیں تو حوض وکنواں پانی نکال دینے سے پاک ہوجاتے ہیں اور برتن میں پانی بہادینے سے برتن پاک ہوجاتے ہیں۔

قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ کبھی پاک نہ ہوں کیونکہ ان سے ناپاک پانی کو اس طرح سے نکال دینا کہ کوئی قطرہ باقی نہ رہے پھر ان پر اس طرح پانی بہانا جیسے کپڑے پر بہاتے ہیں بہت مشکل ہے لہذا ضروری ہے کہ ان کو پاک کرنے کیلئے پاک پانی داخل کیا جائے لیکن یہ اس طرح بھی پاک نہیں ہوں گے کیونکہ پانی ان میں موجود ناپاک پانی سے جاملے گا جس سے داخل کیا جانے والا پانی بھی ناپاک ہوجائے گا پھر اسکو نکال کر جب دوسرا نیا پانی ڈالیں اسکا حال بھی یہی ہوگا۔تاہم لوگوں کی شدید احتیاج اور ضرورت کے پیش نظر اس کو پاک قرار دیدیا گیا۔

استحسان بالقیاس الخفی:

وہ قیاس خفی ہے جو قیاس جلی سے اقوی ہو۔

اس سے ثابت ہونے والے حکم کو مستحسن بالقیاس الخفی کہتے ہیں۔

جیسے مبیع پر قبضہ سے پہلے بائع اور مشتری کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہوجائے۔بائع کہے میں نے یہ سودرہم کا فروخت کیا ہے مشتری کہے نہیں بلکہ میں نے دوسو درہم کا خریدا ہے ۔اس میں ظاہراً بائع مدعی اور مشتری منکر ہے۔اور مشہور قاعدہ ہے "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر"

(مدعی پر ضروری ہے کہ وہ گواہ لائے اور منکر پر ضروری ہے کے وہ قسم اٹھائے) یہاں قیاس کا تقاضہ تھا کہ یمین مشتری پر لازم ہو۔کیونکہ وہی منکر ہے۔جبکہ استحسان کا تقاضہ ہے کہ

یمین بائع پر لازم ہو۔ کیونکہ وہ بھی مشتری کے دعوی کا منکر ہے۔ مشتری دعوی کرتا ہے کہ اسکی قیمت سو درہم مقرر ہوئی ہے۔ جبکہ بائع سو درہم کا انکار کر رہا ہے۔ یوں بائع بھی منکر ہو گیا۔ لہذا استحسان بائع اور مشتری دونوں پر یمین کے وجوب کا تقاضہ کرتا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی من وجہ مدعی اور من وجہ منکر ہیں۔ یہاں قیاس خفی کا اثر قوی ہے۔ لہذا اسکو ترجیح دیتے ہوئے دونوں پر یمین کو واجب قرار دیں گے۔ اور حلف کے بعد قاضی ان کے عقد کو فسخ کر دیگا۔ اس حکم کو فروعات کی طرف متعدی کرنا بھی جائز ہے۔ لہذا عاقدین کے فوت ہو جانے کی صورت میں حکم ان کے ورثاء کی طرف منتقل ہوگا۔ اسی طرح اجارہ میں بھی یہی حکم متعدی ہوتا ہے۔

مسئلے کی دوسری صورت:

اگر مقدار ثمن میں اختلاف مشتری کے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد ہو تو اس صورت میں بھی قیاس یہی

تقاضہ کرتا ہے کہ یمین صرف مشتری پر واجب ہو۔ (کیونکہ بائع اپنا مبیع پہلے ہی مشتری کے حوالے کر چکا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طرف سے صرف دعویٰ ہے) لیکن نص تقاضہ کرتی ہے کہ دونوں پر واجب ہو" قال علیہ الصلوۃ والسلام اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا" (جب عاقدین میں اختلاف ہو جائے اور مبیع موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور مبیع واپس لوٹا دیں)

اختلاف:

مسئلے کی پہلی صورت متفقہ ہے اور دوسری صورت شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک ہے کہ دونوں کا تحالف (باہمی قسم اٹھانا) خلاف قیاس اور مستحسن بالاثر ہے۔ لہذا یہ حکم بعد وصال عاقدین کے ورثاء کی طرف متعدی نہیں ہوگا بلکہ ان کے درمیان اختلاف کی صورت میں

مشتری کے وارث کا قول معتبر ہوگا بشرطیکہ مبیع موجود ہو۔

امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ مسئلہ استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوا ہے۔لہذا اس کا حکم بھی ورثاء کی طرف متعدی کرنا درست ہے۔

تخصیص علت

تخصیص العلۃ:

عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لمانع

یعنی بعض صورتوں میں علت تو موجود ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے اسکا حکم نہ پایا جائے۔

تخصیص علت جائز ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام کرخی، ابوبکر رازی، احناف میں اکثر اہل عراق، امام مالک امام احمد اور معتزلہ کا مسلک:

تخصیص علت جائز ہے۔

دلیل:

استحسان بعینہ تخصیص علت ہی ہے۔کیونکہ جہاں کہیں بھی استحسان پایا جاتا ہے اس کے مقابلے میں قیاس جلی بھی پایا جاتا ہے۔تاہم کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔معلوم ہوا قیاس جلی کی علت کے موجود ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم کا نہ پایا جانا ممکن اور جائز ہے۔

اکثر احناف کا مسلک:

تخصیص علت ناجائز ہے۔

دلیل:

علل شرعیہ احکام شرعیہ کیلئے دلائل ہوا کرتے ہیں۔اور یہ ناممکن ہے کہ دلیل شرعی تو ہو مگر اس کا حکم نہ ہو!

مسلک اول کا رد:

استحسان تخصیص علت نہیں ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے قیاس جلی بھی ہو تا ہو۔ کیونکہ استحسان کے مقابلے میں وہ وصف جسے قیاس جلی قرار دیا جارہا ہو وہ استحسان کی اقسام ثلثہ کے مقابلے میں علت ہرگز نہیں بن سکتا کیونکہ ان اقسام کے مقابلے میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

رہا استحسان بالقیاس الخفی تو یہ قیاس جلی پر راجح ہو تو اس کے مقابلے میں بھی قیاس جلی کالعدم ہوتا ہے۔

کیونکہ مرجوح راجح کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ لہذا استحسان کے مقابلے میں قیاس کا حکم کسی مانع کی وجہ سے معدوم نہیں ہوتا ہے بلکہ قیاس والی علت نہ ہونے کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا ہے۔

نوٹ:

ضرورت پر چونکہ اجماع ہوتا ہے اور اجماع اثبات احکام میں کتاب وسنت کی طرح ہوتا ہے۔ لہذا ضرورت بھی اثبات احکام میں کتاب وسنت جیسی ہوگی اور کتاب و سنت اور اجماع کی طرح ضرورت کے مقابلے میں بھی قیاس غیر معتبر ہوگا۔

مثال:

روزے دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا جائے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا ۔کیونکہ روزہ ٹوٹ جانے کی علت ''عدم امساک'' پایا گیا ہے۔ اور اگر کوئی شخص بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ باقی رہے گا۔ حالانکہ یہاں بھی ''عدم امساک'' پایا گیا ہے۔ اس کے باوجود حکم کیوں نہیں پایا گیا؟ اس بارے میں مذکورہ مسالک کا اختلاف ہے۔

مسلک اول:

امام کرخی علیہ الرحمہ وغیرہ کے نزدیک یہاں تخصیص علت پائی جاتی ہے۔ کہ روزہ ٹوٹنے کی علت تو پائی جاتی ہے۔ مگر اسکا حکم (روزہ ٹوٹنا) مانع کی وجہ سے نہیں پایا جاتا۔ اور وہ مانع حدیث پاک ہے "قال علیہ الصلوۃ والسلام من نسی وھو صائم فاکل شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ (حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جو اپنا روزہ دار ہونا بھول جائے پس اس نے کھالیا یا پی لیا تو اسے چاہیئے کہ اپنا روزہ پورا کرے سو بے شک اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا ہے)

مسلک دوم:

حضرات احناف کے نزدیک یہاں عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ ناسی کے فعل کی نسبت اس کی طرف نہیں کی گئی بلکہ صاحب شرع یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ تو جب کھلانے پلانے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگئی تو ناسی سے جنایت کا معنی ہی ختم ہوگیا۔ اسکا فعل عفو قرار پایا گویا اس نے کھایا پیا ہی نہیں ہے۔ لہذا روزے کا رکن امساک بھی باقی رہا اور روزہ بھی باقی رہا۔

نکتہ جلیلہ

فریق اول نے جس (حدیث پاک) کو تخصیص علت کی دلیل بنایا ہے اسی کو ہم نے عدم علت کی دلیل بنایا ہے۔ فللہ الحمد۔

فائدہ

اس فصل میں بیان کردہ اصول (مخالف کی جانب سے جس چیز کو تخصیص علت کی دلیل بنایا جائے اسی تخصیص علت کے عدم پر دلیل بنا دینا) کو اچھی طرح یاد کر لینا چاہیئے کیونکہ اس اصول کے ذریعے ان تمام اعتراضات سے بچا جا سکتا ہے جو تخصیص علت کے ذریعے وارد کئے جاتے ہیں۔

مبحث حكم القياس

حکم قیاس:

اصل جیسا حکم ایسی فرع میں ثابت کیا جائے جس میں نص وارد نہ ہوئی ہو تا کہ اس فر میں خطاء کے احتمال کے ساتھ ظن غالب کے ذریعے حکم ثابت ہو۔

فائدہ:

یہاں جس تعدیہ کی بات کی گئی ہے وہ بالفعل ہے اور شرائط قیاس میں جس تعدیہ کی بات کی گئی ہے وہ بالقوۃ ہے۔ اور احتمال خطاء کی قید اس لئے لگائی ہے کہ مجتہد کا اجتہاد صواب اور خطاء کا احتمال رکھتا ہے۔ اور غالب رائے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے۔

فائدہ:

التعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لاثبات الاثر وقيل هو اظهار الشئى سواء كانت تامة او ناقصة(التعريفات)و ههنا المراد با لتعليل القياس كما في حاشية مولنا يعقوب البناني

نوٹ: تعلیل کیلئے تعدیہ لازمی حکم ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے۔

شوافع کا مذہب:

تعلیل کیلئے تعدیہ لازمی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے انہوں نے سونا چاندی میں حرمت ربوا کی علت ثمنیت کو قرار دینے کی تعلیل کو جائز کہا ہے۔ یہ ایک ایسی تعلیل ہے جس میں تعدیہ نہیں پایا جاتا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں جس چیز کو علت قرار دیا گیا ہے وہ کہیں اور نہیں پائی جاتی ہے۔

دلیل:

تعلیل بعلت قاصرہ دیگر دلائل شرعیہ (جیسے کتاب وسنت وغیرہ) کی طرح ایک دلیل ہے۔ اس کیلئے اتنا ضروری ہے کہ اپنے حکم کو ثابت کرے خواہ وہ حکم کسی فرع کی طرف متعدی ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ وصف علت بننے کے لئے تعدیہ کا تقاضہ نہیں کرتا ہے بلکہ تعدیہ اس وقت پایا جاتا ہے کہ جب وصف میں عمومیت ہو۔

احناف کا مذہب:

تعلیل کیلئے تعدیہ لازمی حکم ہے۔

دلیل:

دلیل شرعی کیلئے ضروری ہے کہ وہ علم (یقین) کا فائدہ دے یا عمل (وجوب) کا۔ یہ علم کا فائدہ تو نہیں دے سکتی کیونکہ یہ خود ظنی ہے، اور منصوص علیہ میں عمل کا فائدہ بھی نہیں دے سکتی کیونکہ منصوص علیہ (یعنی محل حکم) میں پایا جانے والا عمل نص سے ثابت ہوتا ہے۔ اور نص قیاس سے اعلیٰ ہوتی ہے اسلئے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ عمل کی اضافت نص سے منقطع کر کے قیاس کی طرف کر دی جائے چونکہ یہ بھی دلیلِ شرعی ہے اسکا بھی کوئی نہ کوئی فائدہ ہونا چاہئے اور وہ صرف تعدیہ ہی ہو سکتا ہے۔

اعتراض:

دلیل شرعی کو مذکورہ دو فوائد (علم وعمل) میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کے دوسرے فوائد بھی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قیاس جس میں تعدیہ نہیں ہوتا ہے (یعنی تعلیل بعلت قاصرہ) وہ حکم نص کو نص کے ساتھ خاص کر دیتا ہے، تا کہ مجتہد اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنے کی سعی کر کے اپنا وقت ضائع نہ کرے۔

پہلا جواب: یہ فائدہ تو تعلیل کے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے۔ اسلئے کہ یہ اختصاص تعلیل سے پہلے ہی نص سے ثابت ہو چکا ہوتا ہے۔ کیونکہ "نص اپنے صیغہ کے ساتھ محل حکم میں حکم ثابت ہونے پر ہی دلالت کرتی ہے" جبکہ وصف میں عموم تعلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ تو جب تعلیل نہیں ہوگی تو اختصاصِ حکم ہی ثابت ہوگا۔ معلوم ہوا اختصاص حکم تعلیل کا مستفاد نہیں ہے۔

دوسرا جواب:

جیسا کہ یہ جائز ہے کہ اصل (مقیس علیہ) میں دو وصف متعدی ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ متعدی ہو۔

جیسے ہمارے نزدیک حرمت ربوا کی علت قدر وجنس ہے اور شوافع کے نزدیک اجناس میں طعم ہے۔ تو اس طرح اجناس میں دو وصف متعدی پائے گئے (۱) قدر مع الجنس (۲) طعم لیکن ان میں سے وصف اول طعم کے مقابلے میں زیادہ متعدی ہوتا ہے جیسے چونا وغیرہ۔

اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو وصف ہوں ان میں سے ایک متعدی ہو اور دوسرا متعدی نہ ہو۔ اب اگر مجتہد وصف غیر متعدی کے ذریعے قیاس کرتا ہے تو اس سے اختصاص حکم بالنص ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ اسی اصل میں وصف متعدی بھی موجود ہوتا ہے۔ جس کے سبب مجتہد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اسی وصف متعدی کے ذریعے قیاس کرے کیونکہ یہی مامور پر قیاس کرنے کے زیادہ قریب ہے۔

جیسے سونا چاندی میں قدر مع الجنس اور ثمنیت دو وصف ہیں ان میں پہلا متعدی ہے اور دوسرا غیر متعدی ہے۔

دفع قیاس کی بحث

دفع القیاس سے مراد علل مؤثرہ پر مخالفین کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراضات کو دور کرنا ہے۔ چونکہ قیاس کی بنیاد ہی علت پر ہے اور دفع القیاس کا تعلق بھی اسی سے ہے۔ اس لئے اس مبحث میں پہلے علت کی اقسام اور ان کی تعریفات بیان کی گئی ہیں۔ پھر اعتراضات کے جوابات دیئے گئے۔

علت کی اقسام

علت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) علت مؤثرہ

ماظهر اثرها بنص او اجماع فی جنس الحكم المعلل بها.

یعنی علت مؤثرہ وہ علت ہے جسکا اثر نص یا اجماع کے ذریعے "حکم معلل بہا" کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہو۔

علت طردیہ:

اس کی تعریف کے بارے میں دو مذاہب ہیں۔

(۱) العلة الطردية هی الوصف الذی اعتبر فيه دوران الحكم وجودا من غير نظر الى ثبوت اثره فی موضع بنص او اجماع۔

یعنی علت طردیہ وہ وصف ہے جس کے پائے جانے پر حکم پایا جائے قطع نظر اس بات کے کہ اس کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے کسی جگہ ثابت ہوا ہے یا نہیں۔

(۲) العلة الطردية هی الوصف الذی اعتبر فيه دوران الحكم وجودا و عدما من غير نظر الى ثبوت اثره فی موضع آخر بنص او اجماع

یعنی علت طردیہ وہ علت ہے جس کے پائے جانے پر حکم پایا جائے اور نہ پائے جانے پر حکم

بھی نہ پایا جائے۔ قطع نظر اس بات کے کہ اس کا اثر نص یا اجماع کے ذریعے کسی جگہ ثابت ہوا ہے یا نہیں۔

بیان اختلاف:

ہمارے نزدیک علت طردیہ سے استدلال کرنا ناجائز ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک جائز ہے اور وہ اس سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ وہ ہم پر علل طردیہ کے ذریعے اعتراض کرتے ہیں جسکا ہم اس انداز سے رد کریں گے کہ وہ علت مؤثرہ کے قائل ہو جائیں۔

علل طردیہ کو رد کرنے کی اقسام

علل طردیہ کو رد کرنے کی چار قسمیں ہیں:

١. القول بموجب العلة

٢. ممانعة

٣. فساد وضع

٤. مناقضه

(١) القول بموجب العلة

معلل اپنی تعلیل سے جو حکم ثابت کرے سائل اسکو قبول کرے اس طرح سے کہ حکم میں اختلاف باقی

رہ جائے۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک رمضان کے روزے میں تعیینِ نیت فرض ہے۔ (انہوں نے تعیین نیت کو حکم اور فرضیت کو علت بنایا ہے)

احناف کا جواب:

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فرضیت صوم کا حکم تعیین نیت ہے ،لہذا صوم رمضان بھی تعیین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا اسکے باوجود ہم مطلق نیت کے ساتھ صوم رمضان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ تعیین دو طرح کی ہوتی ہے ایک بندوں کی طرف سے اور دوسری وہ ہے جو شارع کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور صوم رمضان وہ ہے جس کی تعیین شارع کی جانب سے ہوچکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذ انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضـــــــان (جب شعبان گرز جائے تو صرف رمضان کا روزہ ہوگا) لہذا بندوں کی جانب سے تعیین کی ضرورت نہیں رہی۔

نوٹ:

القول بموجب العلۃ کو دیگر انواع پر اسلیے مقدم کیا گیا ہے کہ فن مناظرہ میں یہی اقوی اور قطعی ہوتا ہے۔

ممانعت کا بیان

ممانعۃ:

هی عبارۃ عن امتناع السائل عن قبول ما اوجبہ ا غیر دلیل علیه

ترجمہ: معلل جس حکم کو بلا دلیل ثابت کرے سائل کا اسکو قبول کرنے سے انکار دینا۔

وضاحت:

سائل معلل کی جانب سے پیش کردہ دلیل کے تمام مقدمات یا بعض معین مقدمات کو عدم صحت کی بناء پر رد کر دیتا ہے۔

ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱)ممانعۃفی نفس الوصف

(۲)ممانعۃ فی صلاحہ للحکم

(۳) ممانعۃ فی نفس الحکم

(۴)ممانعتہ فی نسبۃ الحکم الیٰ الوصف

(۱)ممانعۃ فی نفس الوصف:

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل کا متنازع فرع میں اس کے موجود ہونے کا انکار کر دینا۔

مثال:

امام زفر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

زخم کے سرے پر خون ابھر آیا مگر بہا نہیں تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اس میں بدن سے ''نجاست کا نکلنا'' پایا گیا ہے جیسا کہ سبیلین سے ''نجاست کے نکلنے'' سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

یہاں امام زفر علیہ الرحمہ نے مسئلہ اول کو مسئلہ ثانی پر قیاس کیا ہے کہ سبیلین سے ''خروج نجاست'' سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہاں بھی خروج نجاست (خون کا نکلنا) پایا گیا ہے۔لہذا اس سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

ممانعۃ:

امام زفر علیہ الرحمہ نے فرع میں جس وصف (یعنی خروج نجاست) کو علت قرار دیا ہے وہ تو اس میں موجود ہی نہیں ہے۔کیونکہ خروج کہتے ہیں ''الانتقال من الداخل الی الخارج(یعنی کسی چیز کا اندر سے باہر کی طرف منتقل ہونا) اور وہ یہاں نہیں پایا گیا

بلکہ خون کاظہور پایا گیا ہے۔ جو کہ ناقض وضو نہیں ہے۔ (ظہور اس طرح سے پایا گیا ہے کہ ہر کھال کے نیچے خون ہوتا ہے جہاں کہیں سے اس کو ہٹایا جائے خون ظاہر ہوتا ہے۔لہذا یہاں بھی اس کو ہٹایا گیا تو خون ظاہر ہو گیا فافہم)

(۲) ممانعہ فی صلاحہ للحکم:

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اس کے موجود ہونے کو تسلیم کرے لیکن اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت ہونے کا انکار کردے۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ باکرہ پر ولایت کو ثابت کرنے کیلئے وصف بکارت کو علت قرار دیتے ہیں۔

ممانعة:

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ متنازع فرع میں وصف بکارت ہے۔مگر اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔کیونکہ اس وصف کا اثر کسی اور مقام میں ثابت نہیں ہوا ہے۔

(۳)ممانعة فی نفس الحکم :

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسکے وجود اور صلاحیت کو تسلیم کر لینے کے بعد اس سے ثابت کردہ حکم کا انکار کردے۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسح راس تین مرتبہ کرنا سنت ہے۔کیونکہ یہ بھی وضو کا رکن ہے۔جیسے چہرے کا دھونا وضو کا رکن ہونے کی وجہ سے تین مرتبہ دھونا سنت ہے۔انہوں نے رکنیت کو علت اور تثلیث کو اسکا حکم بنایا ہے۔

ممانعت:

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ وصف متنازع فرع میں موجود ہے اور اس میں صلاحیت بھی موجود ہے۔لیکن اسکا حکم مسنون تثلیث نہیں ہے۔ بلکہ فرض کو پورا کرنے کے بعد''اکمال'' اسکا حکم مسنون ہے (یعنی فرض کی ادائیگی میں کچھ اضافہ کر کے اسکو کامل بنا دینا) چونکہ پورا چہرہ دھونا فرض ہے لہذا اکمال کی سنیت تین مرتبہ دھونے سے حاصل ہوگی ۔اسی طرح مسح راس میں چوتھائی کا مسح فرض ہے لہذا اکمال کی سنیت پورے سر کا مسح کرنے سے حاصل ہوگی۔

(۴)ممانعة فی نسبة الحکم الیٰ الوصف:

معلل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے سائل اسکے وجود اسکی صلاحیت اور اس سے ثابت کردہ حکم کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ کہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے۔

مثال:

جیسے ہم مسئلہ مذکور میں کہیں ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تثلیث کا حکم مسنون ''رکنیت'' سے ثابت ہے۔ کیونکہ جیسے مسح ، چہرہ دھونا وغیرہ وضو کے ارکان ہیں ۔ایسے ہی قیام ،رکوع، سجود وغیرہ نماز کے ارکان ہیں ۔اس کے باوجود قیام وغیرہ میں کسی کے نزدیک تثلیث مسنون نہیں ہے۔اسی طرح مضمضہ اور استنشاق وضو کے ارکان نہیں ہیں مگر ان میں تثلیث مسنون ہے۔معلوم ہوا تثلیث کی علت رکنیت نہیں ہے۔

فساد وضع کا بیان

فسادِ وضع:

ھو کون الوصف فی نفسہ آبیا عن الحکم ومقتضیا لضدہ بان

• بنص اواجماع کو نہ علة لنقیض ھذاالحکم

ترجمہ

:فسادِوضع یہ ہے کہ وصف اپنی وضع میں اس سے ثابت کردہ حکم کے مخالف ہواوراس حکم کے مخالف حکم کا مقتضی ہواس حال میں کہ اس کااس مخالف حکم کی علت ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہو۔

مثال:

شوافع کہتے ہیں:

اگر کافر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے اور عورت غیر مدخولہ ہو۔تو اسلام لاتے ہی ان کے درمیان جدائی ہوجائے گی۔اسکے لئے قاضی کی قضا کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔

اوراگر مدخولہ ہوتو عدت گزرنے پرتفریق کی جائے گی۔اس مسئلے میں شوافع نے''اسلام'' کوجدائی کی''علت'' بنایا ہے۔

احناف کاجواب:

یہ علت اپنی وضع میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق باطل کرنے نہیں آیا بلکہ ان کی حفاظت کرنے آیا ہے۔اس لئے مناسب یہی ہے کہ دوسرے پربھی اسلام پیش کیا جائے ۔اگر قبول کرلے تو ان کا نکاح باقی رہے گا اوراگر انکار کردے تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے اس طرح''انکار'' ہی جدائی کی''علت'' قرار پائے گا نہ کہ اسلام۔

دوسری مثال:

اگر زوجین میں سے کوئی ایک (معاذ اللہ عزوجل) مرتد ہوجائے اگر عورت غیر مدخولہ ہوتو بالاتفاق ان کے درمیان فوری تفریق کردی جائے گی۔اوراگر مدخولہ ہوتو ہمارے

نزدیک فی الفور اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک بعد عدت تفریق کی جائے گی۔

شوافع حضرات کہتے ہیں:

تفریق ایک ایسے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جو نکاح پر طاری ہوا ہے ۔اور وہ نکاح کے منافی نہیں ہے ۔لہذا اس کو عدت پوری ہونے تک مؤخر کیا جائے گا۔(یادر ہے وہ سبب ''ارتداد'' ہے)

احناف کا جواب:

ارتداد منافی نکاح ہے اور ردت کے ہوتے ہوئے نکاح کو باقی ماننے سے لازم آئے گا کہ ارتداد قابل معافی جرم ہے۔حالانکہ یہ ایک نا قابل معافی جرم اور منافی عصمت ہے۔اور نکاح کا مدار عصمت پر ہوتا ہے۔تو جب عصمت ہی باقی نہ رہی تو نکاح کیونکر باقی رہیگا؟۔

نکتہ:

فساد وضع کا اعتراض اقوی ہوتا ہے اسکے ورود کے بعد معلل کیلئے جواب دینے کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔البتہ مناقضہ میں معلل ایسی توجیہ کی طرف پناہ لے سکتا ہے جس سے محل نزاع میں فرق واضح ہو جائے۔

مناقضہ کا بیان

المناقضة:

وهی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی کونه علة سواء کا لمانع او لغیر مانع

ترجمہ

:مناقضہ وہ حکم کا نہ پایا جانا ہے اس وصف کے موجود ہونے کے باوجود جسکو معلل

نے اس حکم کی علت قرار دیا ہے۔خواہ یہ کسی مانع کی وجہ سے ہو یا نہ ہو۔

یاد رہے یہ تعریف ان کے نزدیک ہے جو تخصیص علت کے قائل نہیں ہیں۔اور جو تخصیص علت کے قائل ہیں ان کے نزدیک دوسری تعریف ہے"وهی تخلف الحکم عن الوصف الذی ادعی کونه علة لالمانع"یعنی مناقضہ وہ حکم کا نہ پایا جانا ہے اس وصف کے موجود ہونے کے باوجود جسکو معلل نے علت قرار دیا مگر کسی مانع کی وجہ سے نہ ہو۔

مثال:

شوافع کہتے ہیں:

تیمم کی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہے کیونکہ دونوں ہی طہارت ہیں تو نیت کی شرط میں دونوں علیحدہ علیحدہ کیونکر ہو سکتے ہیں؟

یہاں شوافع نے طہارت کو نیت کی علت قرار دیا ہے۔

احناف کی جانب سے مناقضہ:

غسل ثوب وبدن بھی طہارت ہیں اسکے باوجود ان میں نیت کا حکم کوئی نہیں دیتا۔تو دیکھئے یہاں آپ کا بیان کردہ وصف (طہارت) تو پایا گیا۔مگر اس کا حکم (نیت) نہیں پایا گیا۔

اب شوافع مجبور ہوں گے کہ ایسی توجیہ کی طرف پناہ لیں جس سے وضو اور غسل ثوب وبدن میں فرق واضح ہو جائے۔

چنانچہ وہ کہہ سکتے ہیں:

وضو طہارت حکمی (اور امر تعبدی) ہے کیونکہ محل غسل (اعضاء اربعہ) میں نجاست کا ہونا خلاف عقل ہے۔اور امر تعبدی بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے۔لہذا شرط نیت میں اسکا

حکم بھی تیمم کی طرح ہوگا۔

جبکہ غسل ثوب وبدن طہارت حقیقی ہے اور موافق عقل ہے۔اس لئے اس میں نیت ضروری نہیں ہے۔اس توجیہ سے جہاں دونوں میں فرق واضح ہو گیا وہیں آپ کا مناقضہ بھی باطل ہو گیا۔کیونکہ ہم نے جس طہارت کو علت بنایا ہے وہ ہے طہارت حکمیہ۔جو غسل ثوب وبدن میں نہیں ہے۔

احناف کا جواب:

وضو بدن سے نجاست نکلنے بعد لازم ہوتا ہے۔کیونکہ خروج نجاست سے طہارت زائل ہو جاتی ہے۔اسی وجہ سے خروج نجاست سے پورے جسم کا ناپاک ہو جانا امر منقول ہے۔اس بارے میں قیاس تو یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ کے بعد غسل واجب ہو کیونکہ منی مقدار میں پیشاب سے کم ہوتی ہے تو جب اسکی وجہ سے غسل فرض ہو جاتا ہے تو پیشاب وغیرہ سے بدرجۂ اولی فرض ہونا چاہیئے۔لیکن چونکہ خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے۔اسلئے اسکا وہی حکم باقی رکھا گیا اور پیشاب وغیرہ کا تحقق بکثرت ہوتا ہے اور بار بار غسل کرنا نقصان و حرج کا سبب بن جاتا اسلئے فقط اعضائے اربعہ مخصوصہ کو پورے جسم کے غسل کے قائم مقام قرار دیدیا گیا۔جو کہ بدن کے اطراف ہونے اور گناہوں کے واقع ہونے کے لحاظ سے اصل الاصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔سو اگرچہ سارا بدن پاک کرنے کیلئے اعضائے اربعہ پر اقتصار کرنا خلاف عقل ہے لیکن خروج نجس کی وجہ سے بدن کا ناپاک ہو جانا اور پانی کے استعمال سے نجاست کا زائل ہو جانا عقل کے موافق ہے۔لہذا اس کیلئے نیت کی شرط درست نہیں ہے۔بخلاف تیمم کے کہ مٹی بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اپنی حقیقت کے اعتبار سے غیر مطھر ہے اس لئے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

علل مؤثرہ پر فساد وضع اور مناقضہ وارد کرنے کا امکان نہیں

علل موثرہ پر القول بموجب العلۃ اور معارضہ وارد کئے جاسکتے ہیں۔بخلاف فساد وضع اور مناقضہ کے جیسے کتاب وسنت اور اجماع پر فساد وضع اور مناقضہ وارد نہیں کئے جا سکتے ہیں۔ایسے ہی علل مؤثرہ پر بھی وارد نہیں کئے جاسکتے۔کیونکہ علل موثرہ کی تاثیر کتاب، سنت یا اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔

لیکن صورۃ مناقضہ وارد ہوسکتا ہے۔اگر ایسا ہو تو اس کو چار طریقوں سے دور کرنا ضروری ہے۔

(۱)دفع بالوصف

(۲) دفع با لمعنی الثابت بالوصف

(۳)دفع بالحکم

(۴)دفع بالغرض

دفع بالوصف:

معترض جس وصف کو علت بنا کر مناقضہ کرے فرع میں اس کے عدم وجود کو ثابت کر کے مناقضہ کو دور کر دینا۔

مثال:

ہمارے نزدیک خروج نجاست حدث ہے چنانچہ اگر سبیلین کے علاوہ بھی بدن سے نجاست کا خروج پایا جائے تو حدث لاحق ہو جائے گا۔اور یہ خروج نجاست ایسی علت ہے جس کی تاثیر قرآن مجید سے ثابت ہے قولہ تعالیٰ "او جاء احد منکم من الغائط"

شوافع کا اعتراض:

جب آپ کے نزدیک خروج نجاست حدث کی علت ہے تو پھر اس وقت کہ جب غیر سبیلین سے نجاست (مثلاً خون) خارج ہو مگر نہ بہے تو اس وقت آپ حدث کا حکم کیوں

نہیں لگاتے حالانکہ خروج نجاست پایا گیا؟

جواب:

وہاں خروج نہیں پایا گیا حدث کا حکم لگایا جائے۔ کیونکہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہوتی ہے اور ہر رگ میں خون ہوتا ہے۔ چنانچہ جب کھال ہٹی تو رطوبت یا خون ظاہر ہو گیا۔ اسکا خروج نہیں ہوا کیونکہ خروج کہتے ہیں شئی کا داخل سے خارج کی طرف منتقل ہونا اور وہ یہاں نہیں پایا گیا۔

دفع بالمعنی الثابت بالوصف:

وصف سے دلالۃ ایک ایسا معنی ثابت ہوتا ہے جس کے سبب وصف کو علت قرار دیا جاتا ہے۔ اس معنی کے عدم کو ثابت کرکے مناقضہ کو رد کردینا۔

جیسے ہم مذکورہ مناقضہ کا رد دوسرے طریقے سے یوں کریں کہ خروج نجس ایک معنی کی وجہ سے حدث کی علت بنتا ہے اور وہ معنی ہے "پاکیزگی کے حصول کیلئے اس جگہ کے دھونے کا وجوب جہاں نجاست لگی ہے" کیونکہ خروج نجاست پورے بدن کی طہارت کو ختم کر دیتا ہے۔ جس کی وجہ سے اولاً اس جگہ کو دھونا واجب ہوتا ہے۔ جہاں سے نجاست نکلی ہے پھر پورے بدن کو دھونا واجب ہوتا ہے کیونکہ "وجوب تطھیر" وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا جب موضع اصابت کو دھونا واجب ہوا تو لامحالہ پورے بدن کو دھونا واجب ہو گیا۔ لیکن حرج عظیم کے پیش نظر اعضاء اربعہ پر اقتصار کیا گیا۔ اور مذکورہ صورت میں کسی کے بھی نزدیک اس جگہ کو دھونا ضروری نہیں ہے۔ جہاں خون یا رطوبت ظاہر ہوئی ہو۔ تو جب یہ معنی نہیں پایا گیا تو وصف خروج کو علت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ گویا وصف خروج پایا ہی نہیں گیا۔ لہٰذا اس کا حکم (حدث) بھی نہیں پایا گیا۔ **فاندفع النقض**

دفع بالحکم:

معترض کہے کہ فلاں فرع میں آپ کی مسلمہ علت تو پائی جارہی ہے مگر جو حکم آپ نے اس سے ثابت کیا ہے وہ نہیں پایا جارہا۔ چنانچہ اس حکم کے وجود کو ثابت کرکے مناقضہ کو دور کردینا۔

مثال:

شوافع کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے کہ مسلسل بہنے والے زخم سے بھی حدث لاحق ہوجانا چاہئے کیونکہ اس میں بھی خروج نجاست پایا جاتا ہے مگر آپ کے نزدیک جب تک وقت باقی رہے حدث لاحق نہیں ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اسکے ہوتے ہوئے آپ کا ثابت کردہ حکم نہیں پایا گیا؟

جواب:

ہمارے نزدیک مذکورہ فرع میں خروج نجاست کا حکم پایا گیا ہے۔ لیکن ضرورت کی بناء پر اس حکم کو خروج وقت کے بعد تک مؤخر کیا گیا ہے۔ اور اسی حالت کی وجہ سے'' وقت نکلنے کے بعد'' وضو لازم ہوتا ہے۔

دفع بالغرض:

کسی غرض کو ثابت کرکے معترض کے مناقضہ کو دور کردینا۔

مثال:

مذکورہ فرع پر وارد کیے گئے مناقضہ کا ایک اور جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ قیاس سے ہماری غرض خون اور پیشاب کے حکم میں برابری قائم کرنا ہے تاکہ فرع اصل جیسی بن جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ پیشاب جس کو ہم نے اصل قرار دیا ہے موجب حدث ہے اور جب یہ سلسل بول کی صورت میں مسلسل نکلنا شروع ہوجائے تو قابل معافی ہوجاتا ہے تاکہ نماز قائم کی جاسکے کیونکہ وقت داخل ہونے پر بندہ نماز کا مامور ہوجاتا ہے اور اس کی

ادائیگی حالت حدث میں غیر متصور ہے۔لہذا ضروری ہے کہ سلسل بول کوقابل معافی قرار دیا جائے۔اسی طرح غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیزوں کا حکم ہے کہ وہ بھی موجب حدث ہوتی ہیں اور جب یہ مسلسل نکلنا شروع ہوجائیں تو وہ بھی قابل معافی ہوجاتی ہیں اس طرح اصل اور فرع میں برابری ثابت ہوگئی۔

معارضہ کا بیان

معارضہ:

هی اقامة الدلیل علٰی خلاف ما اقام الدلیل علیه الخصم

ترجمہ:

اس دعوی کے خلاف دلیل قائم کرنا جس پر مخالف مدعی مستدل نے دلیل قائم کی ہے۔

معارضہ کی اقسام:

معارضہ کی دوقسمیں ہیں:

(۱)معارضة فیهامناقضة

(۲) معارضة خالصة

کیونکہ معارض کی دلیل یا تو بعینہ وہی دلیل ہوگی جو مدعی مستدل نے دی ہے یا نہیں پہلی صورت میں معارضہ فیھا مناقضہ ہے اور دوسری صورت میں معارضہ خالصہ ہے۔

معارضہ فیھامناقضہ:

ایسا معارضہ جس میں معارض کی دلیل بعینہ وہی ہو جو مدعی مستدل نے دی ہے۔ اسکو اہل اصول ومناظرہ قلب کہتے ہیں۔

یاد رہے معارضہ فیھا مناقضہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں معارضہ اصل ہوتا ہے اور ضمنا مناقضہ پایا جاتا ہے۔ معارضہ تو اس حیثیت سے ہے کہ معارض ایسے وصف کو ثابت کرتا ہے جو مدعی مستدل کے دعوی کے خلاف کو ثابت کرتا ہے۔ اور مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ مدعی مستدل کی دلیل اس کے بجائے مخالف کی دلیل بن جاتی ہے اور اس سے مدعی مستدل کی دلیل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔

نوٹ:

مناقضہ کو ضمنا اس لئے بھی رکھا گیا ہے کہ دلائل موثرہ پر ارادۃً نقض وارد نہیں کیا جاسکتا۔

قلب کی اقسام:

چونکہ معارضہ فیھا مناقضہ کو قلب بھی کہا جاتا ہے لہذا اسکی اقسام قلب کے نام سے بیان کی گئی ہیں۔

قلب کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول:

قلب العلة حکما والحکم علة

ترجمہ:

علت کو حکم اور حکم کو علت میں تبدیل ہونا۔

وجہ تسمیہ:

''قلب'' قلب الاناء سے ماخوذ ہے۔ یعنی اوپر والے برتنوں کو نیچے اور نیچے والے برتنوں کو اوپر کر دینا۔ اور معارضہ فیھا مناقضہ کو اس لئے قلب کہتے ہیں کہ اس میں تعلیل کو اسکی اصل صورت کے مخالف صورت کی طرف پھیر دیا جاتا ہے کہ حکم کو علت اور علت

کوحکم بنادیا جاتا ہے۔اور علت اصل ہونے کی وجہ سے حکم سے اعلیٰ ہوتی ہے اور حکم علت کے تابع ہونے کی وجہ سے اسفل ہوتا ہے۔تو لہذا علت کو حکم اور حکم علت بنانے سے اعلی کو اسفل اور اسفل کو اعلیٰ کی جگہ رکھنا لازم آتا ہے۔فافھم!

نوٹ:

یہ قسم صرف اس تعلیل میں پائی جائے گی جس میں ایسے حکم شرعی کو علت قرار دیا جائے جس کو دوبارہ حکم بھی بنایا جاسکے۔ایسی تعلیل جس میں صرف وصف خالص پایا جائے وہاں یہ قسم نہیں پائی جائے گی۔اسکی صورت یہ ہے کہ اصل (یعنی مقیس علیہ) میں ایک علت کے دوحکم پائے جائیں مدعی معلل ان میں سے ایک کو دوسرے کیلئے علت بنادے پھر اس علت کو فرع کی طرف متعدی کردے۔جیسے حدود کے باب میں آزاد مسلمانوں میں دو حکم پائے جاتے ہیں بکر کے لئے سو کوڑے اور شادی شدہ کیلئے رجم۔ان دونوں کی علت زنا ہے ۔اب تفصیلی مثال ملاحظہ کریں۔

مثال:

شوافع کے نزدیک آزاد کافر بکر زانی کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں اسلئے کافر ثیب کو رجم کیا جاتا ہے۔جیسے کہ آزاد مسلمان بکر زانی کو سو کوڑے لگائے جاتے ہیں اس لئے آزاد مسلمان ثیب کو رجم کیا جاتا ہے۔شوافع نے آزاد مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے آزاد کافر غیر شادی شدہ زانی کے کوڑے کو ''علت'' قرار دیا ہے آزاد کافر شادی شدہ کو رجم کرنے کی۔الحاصل انہوں نے مائۃ جلد کو رجم کی علت قرار دیا ہے کہ جو حقیقت میں علت نہیں بلکہ حکم شرعی ہے۔

معارضہ فیھا مناقضہ:

ہم نے اس دلیل پر معارضہ فیھا مناقضہ کیا ہے کہ آزاد مسلمان بکر زانی کو کوڑے لگائے

جاتے ہیں کیونکہ آزاد مسلمان ثیب کو رجم کیا جاتا ہے۔شوافع نے جس کو علت قرار دیا ہم نے اسے حکم بنادیا اور جسکو حکم قرار دیا ہم نے اسے علت بنا دیا۔ جس سے شوافع کی جانب پیش کردہ تعلیل تبدیل ہوگئی۔ تو جب ہماری اس تعلیل کی وجہ سے ان کی تعلیل میں انقلاب کا احتمال پیدا ہو گیا۔ تو ان کی تعلیل و مقیس علیہ کی اصل فاسد ہوگئی اور قیاس باطل ہو گیا۔ لہذا یہاں معلل مدعی کا صرف دعوی ہی باقی رہ گیا۔

فائدہ: مذکورہ صورت میں ہم احناف کی جانب سے بیان کیا گیا قلب صورۃً معارضہ ہے ۔کیونکہ ہماری دلیل شوافع کے دعوی کے خلاف کو ثابت کرتی ہے۔ اور معنیً مناقضہ ہے کیونکہ جب قلب کی وجہ سے مقیس علیہ کا حکم علت میں بدل گیا تو مقیس علیہ مطلوبہ حکم میں مقیس علیہ نہ رہا۔

فائدہ: شوافع کے کے نزدیک احصان کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک کافر محصن ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک اسلام شرط ہے اس لئے کافر محصن نہیں ہو تا ہے۔ اسی بناء پر ہمارے نزدیک کافر پر ایک ہی قسم کی حد جاری کی جاتی ہے یعنی ''سو کوڑے'' خواہ ثیب ہو کہ بکر۔

قسم ثانی:

قلب الوصف شاهدا على المعلل بعد ان كان شاهدا له

ترجمہ:

وہ علت جو مدعی مستدل کی دلیل ہو اسکو اس طرح سے پھیر دینا کہ مدعی مستدل کے خلاف دلیل بن جائے۔

وجہ تسمیہ:

قلب کی یہ قسم ''قلب الجراب'' سے ماخوذ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کے حصے کو

باہراور باہر کے حصے کو اندر کی جانب کر دینا۔لہذا اس عمل سے توشہ دان کا وہ حصہ جو تمہاری طرف تھا وہ دوسری طرف ہوگیا اور جو دوسری طرف تھا وہ تمہاری طرف ہوگیا۔یہی حال قلب کے بعد علت کا ہوجاتا ہے کہ علت کی پشت معارض کی طرف اور رخ مدعی مستدل کی طرف تھا لیکن قلب کے بعد پشت مدعی مستدل کی طرف اور رخ معارض کی طرف ہوجاتا ہے۔

نوٹ:

قلب کی یہ قسم اس وقت پائی جائے گی جب مدعی مستدل کے وصف کے ساتھ ایک اور وصف زائد کو ثابت کیا جائے۔اس طور پر کہ وصف زائد وصف اول کی تفسیر بنے۔

مثال:

شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا کیونکہ یہ روزہ فرض ہے۔جیسے رمضان کا قضاء روزہ بالاتفاق تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتا ہے۔یہاں شوافع نے تعین نیت کیلئے فرضیت کو علت قرار دیا ہے۔انہوں نے صوم رمضان کو صوم قضاء پر قیاس کیا ہے۔

ہم نے ان پر قلب کے ذریعے معارضہ کیا۔اس طور پر کہ ہم نے اس وصف (یعنی فرضیت) کو عدم تعین کی علت بنادیا جس کو شوافع حضرات نے تعین کی علت بنایا ہے۔وہ اس طرح ہے کہ جب انہوں نے فرضیت کو مبہم رکھا۔اور یہ واضح نہیں کیا کہ فرضیت جو تعین کی علت ہے وہ تعین سے پہلے ہے یا بعد۔چنانچہ ہم نے اس وصف کی وضاحت کرتے ہوئے قلب میں ایک اور وصف ''بعد تعینہ'' کا اضافہ کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ صوم رمضان شروع کرنے سے قبل ہی شارع کی جانب سے متعین ہے۔حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا﴿ اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ﴾اس کو دوبارہ

متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہو جاتا ہے۔ دوبارہ اس کو متعین کرنے کی ضروت نہیں رہتی ہے۔

لہذا وہ وصف جو مدعی مستدل کے دعوی پر دلیل تھا مذکورہ وضاحت کے بعد ہماری دلیل بن گیا۔

قلب تسویه

قلب کی دونوں قسموں کے علاوہ ایک قسم اور بھی پائی جاتی ہے جسے قلب تسویہ کہا جاتا ہے اور یہ فاسد ہے کیونکہ اس میں مناقضہ نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صرف معارضہ پایا جاتا ہے

جیسے شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کر دینے سے لازم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ شروع کر کے فاسد کر دینے سے بھی قضاء واجب نہیں ہوتی ہے جیسے نماز روزہ۔ احناف کے نزدیک نفلی عبادات قصداً شروع کے دینے سے لازم اور فاسد کر دیتے کی صورت میں قضاء واجب ہوتی ہے۔

شوافع کی دلیل:

نفلی عبادت فاسد ہو جائے تو اسکو پورا کرنا ناجائز ہوتا ہے۔ اور اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ عبادت شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو۔ جیسے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے۔

یہاں شوافع نے عدم لزوم کے لئے عدم الافضاء فی الفسادکو علت قرار دیا ہے۔ اور اس مسئلے کو وضو پر قیاس کیا ہے۔ کہ جیسے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کے فاسد ہو جانے کی صورت میں اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی ہے۔ یہی حال دیگر نفلی عبادات کا بھی ہے۔

جواب:

بعض احناف نے اس پر معارضہ کیا ہے کہ آپ نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے ۔تو جیسے وضو میں شروع اور نذر دونوں مساوی ہیں (کہ اس سے وضو لازم نہیں ہوتا ہے)ایسے ہی ضروری ہے کہ نوافل میں بھی شروع اور نذر دونوں مساوی ہوں ۔تا کہ اصل اور فرع کے حکم ایک جیسے ہوں ۔اور عدم لزوم کے حکم میں نوافل کے شروع اور نذر میں استوا ممکن نہیں ہے کیونکہ نوافل نذر ماننے سے بالاجماع لازم ہو جاتے ہیں ۔لہذا ضروری ہے کہ نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں تا کہ نذر اور شروع میں استوا پایا جائے (اگرچہ لزوم کے حکم میں) جبکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں لہذا آپ کی بیان کردہ تعلیل درست نہیں ہے۔

یہ قلب فاسد ہے:

شوافع نے جس وصف کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے اس معارضہ میں احناف نے اسکو مساوات کی علت قرار دیا ہے۔اس طور پر یہ قلب ہے لیکن قلب فاسد ہے۔اسکی دو دجوہات ہیں۔

وجہ اول:

معلل جو حکم لیکر آیا ہے۔معترض وہ نہیں بلکہ دوسرا حکم لیکر آیا ہے۔جو نہ تو معلل کے حکم کے مخالف ہے نہ معلل نے اسکی نفی کی ہے۔معلل تو وصف ”عدم الافضاء فی الفساد“ کے ذریعے عدم لزوم کو ثابت کر رہا ہے اور معترض اسی وصف سے مساوات کو ثابت کر رہا ہے جس کی معلل نے کوئی نفی نہیں کی ہے۔

وجہ ثانی:

کلام میں اصل اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا لہذا مساوات معنی کے اعتبار سے

ہونی چاہیے تھی جو کہ یہاں نہیں پائی گئی کیونکہ وضو میں نذر وشروع کے حکم میں مساوات "عدم لزوم" کے اعتبار سے ہے جبکہ نوافل میں نذر وشروع کے حکم میں مساوات "لزوم" کے اعتبار سے ہے۔

لہذا یہ قیاس باطل ہے کیونکہ شرائط قیاس میں سے ہے کہ اصل کا حکم فرع میں بعینہ متعدی ہو۔ جبکہ یہاں فرع میں حکم (ثبوت استواء سے سقوط استواء میں) تبدیل ہو چکا ہے۔

معارضہ خالصہ کا بیان

معارضہ خالصہ:

معارضہ خالصہ سے مراد وہ معارضہ ہے جو مناقضہ سے خالی ہوتا ہے۔

اہل مناظرہ اس کو "معارضہ بالغیر" کہتے ہیں۔

اسکی دو قسمیں ہیں:

(۱) معارضہ فی حکم الفرع (۲) معارضہ فی علۃ الاصل۔

معارضہ فی حکم الفرع:

معترض کا ایسی دوسری علت بیان کرنا جو معلل کے حکم کے خلاف دوسرے حکم کو ثابت کرے بعینہ اسی مقیس (محل) میں جس میں معلل نے ثابت کیا ہے۔ یہ معارضہ صحیح ہے۔

مثال:

امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسح راس میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ غسل (دھونا) کی طرح مسح بھی وضو کا ایک رکن ہے تو جس طرح دیگر اعضاء کو دھونے میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح میں بھی تثلیث مسنون ہے۔

یہاں امام شافعی علیہ الرحمہ نے ''رکنیت'' کو مسح راس میں تثلیت کی علت قرار دیا ہے۔اوراس کو اعضاء کے غسل پر قیاس کیا ہے۔ہم نے کہا مسح راس میں تثلیت منون نہیں ہے۔کیونکہ یہ مسح علی الخف کی طرح مسح ہے۔

ہم نے اس معارضہ کے ذریعے ان کی علت کو باطل نہیں کیا ہے بلکہ بلکہ بعینہ اسی مقیس میں ایک دوسری علت کے ذریعے ان کے حکم کے خلاف ایک دوسرا حکم ثابت کیا ہے۔ہم نے مسح راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مسح راس میں تثلیث مسنون نہیں ہے۔کیونکہ مسح عدم تثلیت کی علت ہے اور وہ دونوں میں موجود ہے۔

معارضہ فی علۃ الاصل:

معترض کا ایک ایسی دلیل لے کر آنا جو اس بات پر دلالت کرے کہ اصل میں علت وہ نہیں ہے جو معلل نے بیان کی ہے بلکہ دوسری چیز ہے جو کہ فرع میں نہیں پائی جاتی۔ اس کو مفارقہ بھی کہتے ہیں یہ معارضہ باطل ہے۔

معارضہ فی علۃ الاصل کے بطلان کی وجہ:

معترض معلل کی علت کے مقابلے میں علت قاصرہ لیکر آئے گا یا علت متعدیہ اگر علت قاصرہ لیکر آئے تو یہ معارضہ باطل ہوگا کیونکہ تعلیل کا حکم علت قاصرہ نہیں ہے بلکہ علت متعدیہ ہے۔اور اگر علت متعدیہ لیکر آئے تو یہ بھی باطل ہوگا اگرچہ تعلیل کا حکم تعدیہ ہے لیکن یہاں حکم متنازع فیہ سے اسکا کوئی تعلق نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ علت یہاں معدوم ہے اور عدم علت عدم حکم کا موجب نہیں بنتا ہے کیونکہ ایک حکم کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔

علت قاصرہ کی مثال:

ہم احناف سونا چاندی پر قیاس کرتے ہوئے لوہے کہ بدلے لوہے کی بیع بالتفاضل کو ناجائز قرار دیتے ہیں کہ اس میں حرمت ربوا کی علت قدر و جنس پائی جاتی ہے۔

اس پر شوافع نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ سونا چاندی میں حرمت ربوا کی علت قدر وجنس نہیں ہے بلکہ ''ثمنیت'' ہے اور وہ لوہے میں نہیں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اسکی بیع بالتفاضل جائز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ معارضہ اسلئے باطل ہے کہ یہاں تعلیل علت قاصرہ کے ذریعے بیان کی گئی ہے جو کہ تعلیل کا حکم نہیں ہے۔

علت تعدیہ کی مثال:

ہم احناف گندم اور جو پر قیاس کرتے ہوئے چونے کے بدلے چونے کی بیع بالتفاضل کو ربوا قرار دیتے ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں موجود علت قدر وجنس مقیس میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس پر شوافع نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ مقیس علیہ میں علت قدر وجنس نہیں بلکہ ''اقتیات اور اذخار'' ہے جو کہ مقیس میں مفقود ہے۔ لہٰذا چونے کی بیع بالتفاضل جائز ہے۔

ہمارے نزدیک یہ معارضہ اس لئے درست نہیں ہے کہ معترض کی علت کا ''حکم متنازع فیہ'' سے کوئی تعلق نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ علت ''حکم متنازع فیہ'' میں معدوم ہے اور عدم علت عدم حکم کا موجب نہیں بنتا ہے اور ایک حکم کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔

قاعدۂ کلیہ:

کل کلام صحیح فی الاصل یذکر علی سبیل المفارقة ف علی سبیل الممانعة

ہر کلام جو اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہو جسے مفارقہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے (بہتر یہ ہے کہ) تو اسے ممانعت کے طور پر پیش کرے تا کہ وہ کلام مقبول ہو اور اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو۔

اگر راہن شئی مرہون کو فروخت کردے تو یہ بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوگی ۔اور اگر راہن عبد مرہون کو آزاد کردے تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔شوافع کہتے ہیں کہ اگر راہن مالدار نہ ہو تو اس کا عتق نافذ نہیں ہوگا اور اگر مالدار ہو تو اس بارے میں شوافع کے دو اقوال ہیں۔شوافع عبد مرہون کے عتق کو شئی مرہون کی بیع پر قیاس کرتے ہیں ۔کہ جیسے راہن شئی مرہون کی بیع کردے تو اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ اگر مرتہن کی اجازت کے بغیر بیع نافذ ہو جائے تو اس سے ابطال حق مرتہن لازم آتا ہے۔لہذا راہن کا عتق عبد مرہون میں نافذ نہیں ہوگا۔
شوافع نے اصل وفرع میں بیع اور عتق کے عدم نفاد کی علت ''ابطال حق مرتہن'' کو قرار دیا ہے۔

ہمارے بعض احناف جو مفارقہ کے قائل ہیں انہوں نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ عتق اور بیع میں فرق ہے کیونکہ بیع بعد انعقاد فسخ کا احتمال بھی رکھتی ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے بیع موقوف بھی ہوتی ہے ۔جبکہ عتق بعد انعقاد فسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور اسی بناء پر یہ موقوف بھی نہیں ہوتا ہے۔لہذا بیع کے عدم نفاد کی علت وہ نہیں ہے جو شوافع نے بیان کی ہے بلکہ اس کی علت احتمال فسخ ہے اور یہ علت فرع میں نہیں پائی جاتی ہے لہذا عتق کو بیع پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

وضاحت:

بعض احناف کی جانب سے بیان کردہ یہ فرق اگرچہ فی نفسہ درست ہے۔لیکن چونکہ اس کو مفارقہ کی صورت میں ذکر کیا ہے اس لئے یہ فرق غیر مقبول ہے۔اس کو مقبول بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو ممانعت کے طور پر پیش کیا جائے۔اور یوں کہا جائے کہ قیاس تو اسلئے ہوتا ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی کیا جائے نہ کہ اس لئے کہ اصل کا حکم ہی

بدل دیا جائے۔ جبکہ آپ نے اصل کے حکم کو تبدیل کر دیا ہے کیونکہ اصل کا حکم توقف ہے۔ جو کہ شروع میں رد کا اور بعدِ ثبوت ''فسخ'' کا احتمال رکھتا ہے اور یہ حکم فرع یعنی اعتاق میں نہیں پایا جاتا ہے۔ اور آپ فرع (اعتاق) میں اس اس چیز کو مکمل طور پر باطل قرار دے رہے ہیں جو کہ فسخ ورد کا کوئی احتمال ہی نہیں رکھتی (یعنی عتق) اس طرح آپ نے فرع میں اصل والا حکم ثابت نہیں کیا بلکہ ایک نیا حکم ثابت کیا ہے اور وہ ہے ''بطلان''

فصل فی الترجیح

جب دو دلیلوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو اس تعارض کو ختم کرنے کیلئے ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اگر مستدل اپنی دلیل کی کوئی وجہ ترجیح بیان نہ کر سکے اور معترض کی دلیل قوت میں جب تک مستدل کی دلیل کے برابر ہوگی تو وہ معارضہ قائم رہے گا۔ اور مستدل کا دعوی ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر مستدل وجہ ترجیح بیان کر دے تو معترض دوسری وجہ ترجیح کے ذریعے معارضہ کر سکتا ہے۔

ترجیح:

''هو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر و صفا''

یعنی ترجیح کہتے ہیں ''دو برابر دلیلوں میں سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر فضیلت دینا کسی وصف کا اعتبار کرتے ہوئے''۔

وصفاً:

مصنف علیہ الرحمہ نے ''وصفا'' کی قید لگا کر واضح کر دیا کہ وجہ ترجیح کوئی مستقل دلیل نہیں ہوگی بلکہ ترجیح دی جانے والی دلیل کے اندر پایا جانے والا ''معنی'' ہی وجہ ترجیح ہو گا۔

اسی وجہ سے اہل اصول کہتے ہیں کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ تیسرا قیاس بذات خود ایک مستقل دلیل ہے ۔ایسی صورت میں ایک طرف ایک

قیاس دوسری طرف دو قیاس ہوں گے۔ جیسے چار آدمیوں کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت پر ترجیح نہیں دی جاتی ہے۔'' کیونکہ ترجیح کا مدار کثرت دلائل نہیں ہوتا بلکہ کسی بھی دلیل میں پایا جانے والا وصف زائد ہوتا ہے'' یہی وجہ ہے کہ عادل کی شہادت کو فا سق کی شہادت پر عادل کی ذات میں پائے جانے والے وصف عدالت کی وجہ سے ترجیح دیجاتی ہے۔ اسی طرح ایک آیت کو دوسری آیت پر کسی تیسری آیت کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح ایک حدیث کو دوسری حدیث پر کسی تیسری حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ الحاصل دو متعارض دلیلوں میں سے ترجیح اسی کو ملے گی جس کی ذات میں قوت زیادہ ہوگی۔ چنانچہ کئی زخم لگانے والے شخص کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ کہ زید نے بکر کو ایک زخم لگایا جو خطاءً اس کے قتل کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور خالد نے بکر کو اس طرح کے ایک سے زائد زخم لگائے جس سے بکر کا انتقال ہو گیا تو دونو ں پر برابر برابر دیت لازم آئے گی۔ البتہ اگر ایک کا زخم مہلک ہو مثلاً اس نے گردن کاٹ دی دوسرے کا مہلک نہ ہو کہ اس نے ہاتھ کاٹا تو قتل کی نسبت زخم لگانے والے کی طرف ہوگی

وجوہ ترجیح کا بیان

وہ امور جن کی وجہ سے دلائل کو ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

ترجیح بقوۃ الاثر:

یعنی دو قیاسوں میں سے جس کا اثر دوسرے کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوگا اسے دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ تاثیر ایسا معنیٰ ہے جو کہ دلیل میں موجود ہوتا ہے۔ اسی

تاثیر کی وجہ سے دلیل میں فضیلت پیدا ہوتی ہے۔لہذا جس دلیل کا اثر قوی ہوگا اسی کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں فضیلت پائی گئی ہے۔جیسے استحسان کا اثر قوی ہو تو اس کو قیاس جلی پر ترجیح دی جائے گی۔

ترجیح بقوۃ ثبات الوصف علی الحکم المشہود بہ:

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے جس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہوگا اس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔

جیسے ہم مسح راس میں مسح کو "عدم تثلیث" (جو کہ تخفیف ہے) کے لئے علت بناتے ہیں اور یہ وصف (یعنی مسح) اپنے حکم (یعنی تخفیف) کے ساتھ الزم ہے جہاں کہیں بھی مسح پایا جاتا ہے وہاں تخفیف بھی پائی جاتی ہے۔جیسے مسح علی الخف، مسح علی الجبیرہ، اور تیمم۔ امام شافعی علیہ الرحمہ "رکنیت" کو "تثلیث مسح" کی علت قرار دیتے ہیں۔کہ مسح وضو کے دیگر ارکان کی طرح ایک رکن ہے جیسے دیگر ارکان میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح میں بھی تثلیث مسنون ہے۔یہاں ہمارے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے قیاس کے درمیان تعارض ہوگیا ہے۔مگر ترجیح ہمارے قیاس کو ملے گی کیونکہ اس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ الزم ہے جبکہ ان کے قیاس کا وصف الزم نہیں ہے کیونکہ

ارکان نماز جیسے قیام، قعود، رکوع، سجود وغیرہ میں تثلیث نہیں پائی جاتی ہے حالانکہ ان سب میں رکنیت پائی جاتی ہے معلوم ہوا رکنیت تثلیث کی علت نہیں ہے بلکہ نماز کے ارکان کا حکم یہ کہ ان کو کامل طریقے سے پورا کیا جائے نہ کہ تکرار کے ساتھ یہی وجہ سے ارکان نماز میں تکرار مشروع نہیں ہوئی ہے۔

دفع اعتراض:

مسح کا اثر تخفیف میں ہر اس جگہ لازم ہے جہاں تطہیر غیر معقول پائی جائے یعنی

مسح کا حکم (تخفیف) لازمی طور پر وہاں پایا جائے گا جہاں تطہیر غیر معقول پائی جائے گی جیسے تیمم، مسح علی الخف وغیرہ،

اور جہاں تطہیر غیر معقول نہ ہو بلکہ تطہیر معقول ہو وہاں یہ حکم لازم نہیں ہوگا۔ جیسے غیر پانی کے ساتھ استنجاء کہ وہاں تکرار مشروع ومسنون ہے۔

ترجیح بکثرۃ الاصول :

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے جس قیاس کے وصف کیلئے زیادہ مقیس علیہ شاہد ہوں اسکو دوسرے پر ترجیح ملے گی۔ جیسے مسح راس میں وصف (یعنی علت) مسح ہے اور اس کا حکم تخفیف ہے اس وصف کے صحیح ہونے پر متعدد مقیس علیہ شاہد ہیں جیسے تیمم، مسح علی الجبیرہ ،مسح علی الخف کہ ان سب میں وصف مسح ہے اور ہر ایک میں اسکا حکم تخفیف پائی جارہی ہے ۔لہذا یہ سب مسح راس میں وصف مسح کے صحیح ہونے پر شاہد ہیں۔ جبکہ شوافع کے قیاس کے وصف یعنی رکنیت کے صحیح ہونے پر صرف ایک مقیس علیہ شاہد ہے اور وہ ہے غَسلِ اعضائے وضو۔ لہذا ہمارے قیاس کو شوافع کے قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔

نوٹ:

یہ بات یاد رہے کہ ہماری دلیل وصف ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ جس سے وصف کو نکالا گیا جبکہ مقیس علیہ کے زیادہ ہونے سے وصف میں زیادہ تاکید پیدا ہو جاتی ہے اور وصف اپنے حکم کے ساتھ لازم ہو جاتا ہے۔

فائدہ:

مذکورہ تینوں وجوہ ترجیح کا مرجع صرف ایک ہی معنی ہے اور وہ ہے ''ترجیح بقوۃ تاثیر الوصف'' تاہم جہتیں مختلف ہونے کی وجہ سے تین قسمیں بنی ہیں کہ پہلی قسم میں ذات وصف پر دوسری میں حکم پر تیسری میں اصل پر نظر ہوتی ہے۔

ترجیح بالعدم عند عدمہ:

اس وجہ ترجیح کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کو سمجھنا ضروری ہے۔ کہ وصف ''مطرد'' بھی ہوتا ہے۔ اور ''منعکس'' بھی ہوتا ہے اور ''طرد و عکس'' کا مجموعہ بھی ہوتا ہے۔ مطرد اس طرح ہوتا ہے کہ وصف ہو تو حکم بھی ہو مگر ضروری نہ ہو کہ وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو اور منعکس اس طرح ہوتا ہے کہ وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ اور طرد و عکس کا مجموعہ اس طرح ہو تا ہے کہ وصف ہو تو حکم ہو وصف نہ ہو تو وہ حکم بھی نہ ہو۔ اب ہم اس وجہ ترجیح کے معنی کی طرف آتے ہیں:

اس وجہ ترجیح کا تعلق عکس سے ہے۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ دلیل کو عکس کی وجہ سے ترجیح دینا۔

تاہم یہ بات یاد رہے جو وصف مطرد و منعکس ہو اس کو اس وصف پر ترجیح ملے گی جو مطرد تو ہو مگر منعکس نہ ہو (یعنی وصف ہو تو حکم ہو اور وصف نہ ہو تو حکم معدوم نہ ہو بلکہ اس وقت بھی حکم موجود ہو)

مثلاً:

مسح راس میں تخفیف (یعنی عدم تثلیث) کی علت مسح ہے تو جہاں کہیں وصف مسح پایا جاتا ہے وہاں اس کا حکم (یعنی تخفیف) بھی پایا جاتا ہے۔ اور جہاں کہیں یہ وصف نہیں پایا جاتا وہاں اس کا حکم بھی نہیں پایا جاتا۔ جبکہ وصف رکن جسے شوافع تثلیث کی علت قرار دیتے ہیں بعض مقامات میں نہیں ہوتا ہے مگر وہاں اس کا حکم (یعنی تثلیث) پایا جاتا ہے جیسے کلی اور استنشاق کہ وضو کے رکن نہیں مگر ان میں تثلیث پائی جاتی ہے۔ لہذا ہمارے وصف کو شوافع کے وصف پر ترجیح دی جائے گی۔ (یہاں ہمارا ذکر کردہ وصف مطرد و منعکس ہے اور ان کا ذکر کردہ وصف مطرد تو ہے مگر منعکس نہیں)

نکتہ وجوہ ترجیح میں یہ آخری وجہ ترجیح چاروں میں اضعف یعنی ضعیف ترین ہے۔ کیونکہ اسکی بنیاد عدم پر ہے ("یعنی وصف نہ ہوتو حکم بھی نہ ہو") اور عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا عدم کو بنیاد بنا کر ترجیح دینا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر حکم کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر اس وصف کے عدم سے وہ حکم بھی نہ پایا جائے تو وہ وصف زیادہ واضح ہوتا ہے وصف مطرد غیر منعکس سے (یہ بات اوپر گزر چکی ہے اور اس کے ذریعے سے مصنف علیہ الرحمہ ان لوگوں کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں: عدم سے کوئی چیز تعلق نہیں رکھتی ہے۔ لہذا عدم علت نہ تو عدم حکم کا موجب بنتا ہے نہ وجود حکم کا کیونکہ وہ تو کوئی شی نہیں ہے اور ترجیح امر وجودی سے حاصل ہوتی ہے)

فائدہ: عام اصولیین کے نزدیک ترجیح کی یہ قسم درست ہے۔ کیونکہ عدم وصف کے وقت حکم کا نہ پایا جانا دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ خاص ہے۔

دو وجہ ترجیح میں تعارض کا بیان

جیسے ادلہ کے درمیان تعارض پیدا ہو جاتا ہے پھر ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اسی طرح وجوہ ترجیح میں بھی تعارض پیدا ہو جاتا ہے پھر ان میں سے بھی کسی ایک کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آتی ہے ورنہ تعارض باقی رہتا ہے جس کی وجہ سے دونوں متعارض دلیلیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

وجوہ ترجیح کے درمیان تعارض کی تین قسمیں ہیں:

وجوہ ترجیح کے درمیان تعارض کی تین قسمین ہیں مصنف علیہ الرحمہ نے ان میں سے ایک کو بیان کیا ہے اور باقی دو کو واضح ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کیا۔

تمہید: وصف ذاتی یا وصف عارضی ہی وجہ ترجیح ہوتا ہے۔

وجہ حصر:

دو وجوہ ترجیح میں سے یا تو ہر ایک وصف ذاتی ہوگا یا نہیں۔ دوسری صورت میں ہر ایک وصف عارضی ہوگا یا نہیں۔ اگر نہ ہو تو ایک وصف ذاتی ہوگا اور دوسری وصف عارضی ہے مصنف علیہ الرحمہ نے اس تیسری قسم کو بیان کیا ہے۔

باقی پہلی دو قسموں کے بارے میں یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے معنی کی قوت کو دیکھا جائے گا اگر ممکن ہو تو صحیح ورنہ تعارض باقی رہے گا اور دونوں دلیلیں ساقط ہو جائیں گی۔

قسم ثالث:

جب دو متعارض قیاس ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک میں وجہ ترجیح موجود ہو تو جو وجہ ترجیح وصف ذاتی ہوگی اس کو "وجہ ترجیح جو وصف عارضی ہو" پر ترجیح دیجائے گی۔ کیونکہ وصف ذاتی قائم بالذات ہوتا ہے اور وصف عارضی وصف ذاتی کی وجہ سے قائم ہوتا ہے اور اسکے تابع ہوتا ہے اور تابع اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے اصل کو باطل نہیں کرسکتا۔

وضاحت:

وصف ذاتی سے مراد ایسا وصف جس کے بغیر ذات نہیں پائی جاتی ہے۔ ذات جب بھی پائی جائیگی اس وصف کے ساتھ پائی جائے گی جبکہ وصف عارضی وہ ہے کہ جس کے بغیر ذات پائی جاسکتی ہے۔

مثال:

اگر کسی نے رمضان کے روزے میں شروع ہی سے نیت نہیں کی تو شوافع کے نزدیک اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ جبکہ ہمارے نزدیک اگر اس نے نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کرلی تو روزہ ہو جائے گا۔

امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل:

روزہ ایک عبادت جس کی حقیقت امساک ہے اور امساک بغیر نیت کے معتبر نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ نیت شروع سے ہو۔ اس دلیل میں وجہ ترجیح ''وصف عارضی'' ہے اور وہ ہے ''عبادت'' کیونکہ ''وصف عبادت'' امساک کو لاحق ہوا ہے امساک بنفس نفیس کوئی عبادت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالی کے بنانے سے یہ عبادت بنا ہے اور اللہ تعالی کا اسکو عبادت بنانا امساک سے خارج علیحدہ چیز ہے۔

احناف کی دلیل:

روزہ ایک رکن ہے جو صحت وفساد کے اعتبار سے تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے۔ اور یہ نیت کے ساتھ درست ہوتا ہے۔ اب اگر دن کے بعض حصے میں نیت پائی جائے اور بعض حصے میں نہ پائی جائے تو دونوں بعضوں میں تعارض پیدا ہو جائے گا کہ بعض مین نیت کا وجود ہوگا اور بعض میں نیت کا عدم ہوگا تو ''بعض میں نیت کا وجود'' چاہے گا کہ کل میں جواز ثابت کرے اور ''بعض میں نیت کا عدم'' چاہے گا کہ کل میں فساد ثابت کرے۔ تو ایسی صورت میں ہم اس بعض کو ترجیح دیتے ہیں جس میں نیت کا وجود ہوتا ہے ہماری اس ترجیح کی وجہ کثرت اجزاء ہے کیونکہ ''کثرت اجزاء'' کا تعلق ذات سے ہوتا ہے کہ کثرت ''بہت سارے اجزاء کے ملنے'' سے حاصل ہوتی ہے اور اجزاء خود ذات ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم جس چیز کو وجہ ترجیح بنا رہے ہیں وہ ''وصف ذاتی'' ہے۔ لہذا ہم وصف ذاتی کی وجہ سے جہت صحت یعنی روزہ کے صحیح ہونے کو ترجیح دیں گے۔

ہم روزے کے عبادات کے باب سے ہونے کی وجہ سے احتیاطا جہت فساد کو ترجیح نہیں دیں گے (کہ عبادات کے باب میں جہت صحت وجہت فساد جمع ہو جائیں تو بالاتفاق جہت فساد کو ترجیح دیجاتی ہے ورنہ وصف عارضی کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ جو کہ درست نہیں ہے جبکہ

ترجیح بالذات ترجیح بالحال پر مقدم ہوتی ہے۔

دلائل ثلثہ سے ثابت ہونے والے امور کا بیان:

وہ امور جو دلائل ثلثہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔

(۱) احکام مشروعہ جیسے علت، حرمت، کراہت، فساد وغیرہ:

(۲) متعلقات احکام مشروعہ علل، اسباب، شروط وغیرہ:

اعتراض:

احکام اور متعلقات احکام کی تو قیاس کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے مثبت ادلہ ثلثہ ہیں نہ کہ قیاس لہذا ان دونوں امور کو قیاس کے باب میں بیان کرنا درست نہیں ہے۔

جواب:

احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کو پہچاننے کے بعد قیاس کی تعلیل درست ہوتی ہے۔ کیونکہ قیاس کا مقصد ادلہ ثلثہ میں سے کسی دلیل سے معلوم وثابت شدہ حکم کو اپنی شرط، سبب اور وصف صالح کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کرنا ہے۔ لہذا ہم نے تعلیل کے طریقے بیان کرنے کے بعد ان دونوں چیزوں کو قیاس کے باب میں ڈال دیا تا کہ ان دونوں چیزوں کی معرفت قیاس کی معرفت کا ذریعہ بنے۔

احکام مشروعہ

احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) خالصۃً حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خالصۃً حقوق العباد (۳) حقوق اللہ وحقوق العباد دونوں ہوں مگر حقوق اللہ غالب ہوں (۴) حقوق اللہ وحقوق العباد دونوں ہوں مگر حقوق العبد غالب ہوں۔

خالصۃ حقوق اللہ تعالیٰ:

وھو مایطلب رعایۃ لجانب اللہ تعالی من حیث الامتثال بلا رعایۃ لجانب العبد

وہ حق جس میں صرف جانب باری تعالیٰ کی رعایت مطلوب ہو اس کے حکم کی بجا آوری کی حیثیت سے جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ۔

خالصۃ حقوق العباد:

وھو ما یتعلق بہ مصلحۃ خالصۃ

یعنی یہ وہ حق ہے جس میں خالصتاً (بندوں کی) مصلحت مطلوب ہو۔ جیسے مال غیر کی حرمت وغیرہ۔

حقوق اللہ والعباد دونوں ہوں مگر حقوق اللہ غالب ہوں:

مثلاً حد قذف اس حیثیت سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ اس کے منع کردہ امر کی جزاء ہے۔ اور اس حیثیت سے بندے کا حق ہے کہ اس سے بندہ مقذوف پر لگا عیب زائل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے کہ حد قذف میں وراثت اور معافی جاری نہیں ہوتی ہے۔

حقوق اللہ والعباد دونوں ہوں مگر حقوق العبد غالب ہوں:

مثلاً قصاص:

اس میں اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ اس نفس سے عبادت کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے بندے کو عبادت کرنے کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور بندے کا حق یہ ہے کہ وہ اپنے نفس سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ عالم کو فساد اور غارت گری سے بچانا چاہتا ہے اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس پر جنایت واقع

ہوئی ہے (اس کی جان تلف ہوئی ہے) لیکن اس میں بندے کا حق غالب ہے کہ اس میں معافی اور وراثت جاری ہوتی ہے۔ اور اگر قصاص کے بدلے مال لینا چاہے تو وہ بھی جائز ہوتا ہے۔

حقوق اللہ کی اقسام

حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں:

(۱) عبادات خالصہ (۲) عقوبات کاملہ (۳) عقوبات قاصرہ (۴) ایسے حقوق جو عبادت و عقوبت دونوں کو شامل ہوں (۵) عبادت جس میں مؤنت کا معنی ہو (۶) مؤنت جس میں عبادت کا معنی ہو (۷) مؤنت جس میں عقوبت کا معنی ہو (۸) ایسا حق جو قائم بالذات ہو۔

(۱) عبادات خالصہ:

یعنی ایسی عبادت جس میں عقوبت اور مؤنت کا معنی شامل نہ ہو جیسے ایمان، نماز، زکوۃ، جہاد وغیرہ۔

(۲) عقوبات کاملہ:

یعنی صرف سزا ہو اور اسکے علاوہ کچھ اور نہ ہو تا کہ اس سزا کے بعد بندہ پھر جسارت نہ کرے جیسے حدود۔

(۳) عقوبات قاصرہ:

یہ کم درجے کی سزائیں ہوتی ہیں ان کو ''اجزیہ'' بھی کہا جاتا ہے۔ تا کہ عقوبات کاملہ اور قاصرہ کے درمیان فرق معلوم ہو۔ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہو جانا۔ یہ کم درجے کی سزا ہے اسی وجہ سے قتل خطاء کے ارتکاب سے ثابت ہوتی ہے۔ اگر کامل عقوبت (سزا) ہوتی تو قتل خطاء سے ثابت نہیں ہوتی۔ جیسے قصاص قتل خطاء سے ثابت نہیں ہوتا

ہے۔

(۴) ایسے حقوق جو عبادت وعقوبت دونوں کو شامل ہوں:

مثلاً کفارات، ان میں عبادت کا معنی اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ یہ خالصۃً عبادات کے ذریعے اداء کئے جاتے ہیں۔ جیسے روزہ، صدقہ، غلام آزاد کرنا اور مساکین کو کھانا کھلانا۔ اس لئے کفار پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ کفار عبادت کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں اور عقوبت کا معنی اس اعتبار سے ہے کہ یہ بندوں پر اس وقت واجب ہوتے ہیں جب ان سے کوئی ممنوعہ چیز سرزد ہو جائے یہی وجہ ہے کہ دیگر عبادات کی طرح ابتداءً واجب نہیں ہوتے۔

(۵) عبادت جس میں مؤنت کا معنی ہو:

مؤنت کا معنی ہے مشقت اٹھانا (بروزن فَعُولَۃ) مَانَ القوم مانهم سے مصدر ہے۔ بعض نے کہا یہ بروزن مَفعُلَۃ ہے اَون (بمعنی خراج اور عدل) سے مصدر ہے اور بعض نے کہا اَین (بمعنی تعب) سے مصدر ہے بہرصورت سب سے بوجھ برداری کا معنی ہی حاصل ہوگا۔

اصطلاحی معنی:

﴿ ما يجب على الشخص بسبب الغير الذى هو محتاج فى بقائه اليه ﴾ یعنی مؤنت وہ چیز ہے جو بندے پر اس غیر کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جو زندہ رہنے کیلئے اسکا محتاج ہوتا ہے۔ جیسے نفقہ اور صدقہ فطر۔

چونکہ یہ حق (یعنی عبادۃ فیها معنی المؤنۃ) خالصۃً عبادت نہیں ہوتا ہے بلکہ کفالت کا معنی بھی اس میں ہوتا ہے اس لئے اسکی ادائیگی کیلئے کامل اہلیت کی شرط نہیں ہوتی ہے۔

مثلاً:

صدقہ فطر اس اعتبار سے عبادت ہے کہ یہ روزے دار کو گندگی اور بے کار باتوں سے پاک کر دیتا ہے، اور دیگر عبادات کی طرح اس میں بھی نیت شرط ہوتی ہے اور مصارف زکوۃ ہی اس کے مصارف ہوتے ہیں۔ اور اس میں مؤنت کا معنی اس اعتبار سے ہے کہ یہ دوسرے کی کفالت کے سبب واجب ہوتا ہے۔ یہی وجہ کہ شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک بچے اور مجنون پر بھی واجب ہوتا ہے۔ چونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں اس لئے اس میں عبادت کا معنی غالب ہے۔

(٦) مؤنت جس میں عبادت کا معنی ہو:

مثلاً:

عشر اس اعتبار سے مؤنت ہے کہ اسکا تعلق زمین سے ہوتا ہے اور عبادت اس اعتبار سے ہے کہ مصارف زکوۃ ہی اس کے مصارف ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں مؤنت کا معنی غالب ہے کیونکہ زمین کا نامی ہونا وصف ہے اور عشر کا مصرف شرط ہے اور وصف و شرط تابع ہوا کرتے ہیں۔ لہذا مؤنت کا معنی اصل ٹھہرا۔ چونکہ اس میں عبادت کا معنی بھی ہوتا ہے اس لئے عشر ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتا ہے البتہ اگر ذمی مسلمان کی عشری زمین کا مالک ہو جائے تو امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک اس پر عشر باقی رکھنا جائز ہے۔

(٧) مؤنت جس میں عقوبت کا معنی ہو:

مثلاً

خراج اس اعتبار سے مؤنت ہے کہ اس کا تعلق زمین کی حفاظت سے ہے ورنہ سلطان اس سے وہ زمین لیکر کسی اور کو دے دیگا۔ اور عقوبت اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق کفار کی اہانت اور رسوائی سے ہے کہ جب وہ زراعت کے ذریعے زمین سے نمو (یعنی پیداوار) حاصل کرنے پر قادر ہو جائیں تو ان سے خراج لیا جاتا ہے اور اسلام سے اعراض کر

کے محض دنیا کی تعمیر کے لئے زراعت میں مشغول ہونا کفار کا خاصہ ہے بایں طور یہ خراج ان کیلئے رسوائی کا ذریعہ اور سزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یہ ابتداء مسلمانوں پر نافذ نہیں ہوتا البتہ اگر مسلمان کافر سے خراجی زمین خرید لے یا کافر مسلمان ہو جائے تو اس پر خراج کو باقی رکھنا جائز ہے اس طور پر کہ اس میں مؤنت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔

(۸) ایسا حق جو قائم بالذات ہو:

یعنی ایسا حق جس کا بندے کے ذمے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ بندے پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

بلکہ یہ وہ حق ہے جسے اللہ تعالی اپنی ذات کیلئے باقی رکھتا ہے اور سلطان وقت کو اس کا متولی بناتا ہے۔ وہ زمین میں اللہ تعالی کا نائب ہوتا ہے کوئی چیز لینے اور تقسیم کرنے میں زمین پر اللہ تعالی کا نائب ہوتا ہے۔

مثلاً:

مال غنیمت اور معدنیات کا خمس یہ ایسا حق ہے جو کہ اللہ تعالی کیلئے ثابت ہوتا ہے اس میں کسی اور کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے کیونکہ (مثلاً) جہاد اللہ تعالی کا حق ہے تو اس سے حاصل شدہ مال غنیمت بھی صرف اسی کا ہوتا ہے۔ لیکن اللہ تعالی بطور احسان چار اخماس ۴/۵ مال غنیمت حاصل کرنے والوں کو عطاء فرماتا ہے۔ اگر یہ اللہ تعالی کا حق نہ ہوتا تو ہم بندوں پر لازم کرتے کہ وہ اطاعت کرتے ہوئے خمس اداء کریں۔ مگر یہ ایسا حق ہے کہ وہ اسے اپنے لئے باقی رکھتا ہے اور سلطان کو وصول کرنے اور تقسیم کرنے کیلئے متولی بناتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم اس بات کو بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ "خمس" کو چار اخماس مال غنیمت حاصل کرنے والے ضرورتمندوں پر، ان کے آباؤ اجداد اور ان کی الاد پر بھی خرچ کر سکتا ہے۔ بخلاف زکوۃ اور صدقات واجبہ کے کہ یہ اداء کرنے والوں پر خرچ نہیں کیے جا سکتے اگر چہ وہ ضرورتمند کیو

ل نہ ہوں۔ اسی طرح مال غنیمت بنو ہاشم پر بھی خرچ کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس تحقیق کے مطا
بق خمس میل اور گندگی نہیں ہوتا ہے۔

نوٹ:

حقوق العباد کو کثرت کی وجہ سے یہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ جیسے ہلاکت کا تاوان، مال مغصوب کا تاوان ملک مبیع، ملک طلاق، اور ملک نکاح وغیرہ۔

متعلقات احکام

متعلقات احکام چار ہیں: سبب، علت، شرط، علامت۔

سبب کا بیان

سبب کا لغوی معنی ہے ﴿ ما یتو صل به الی المقصود ﴾
یعنی جس کے ذریعے مقصود تک پہنچا جائے۔

اصطلاحی معنی:

حکم کا وہ متعلق ہے جو نہ تو اس میں داخل ہو نہ موثر ہو بلکہ فی الجملہ حکم تک پہنچانے والا ہو۔

سبب کی تین قسمیں ہیں:

(۱) سبب حقیقی

(۲) سبب فیه معنی العلة

(۳) سبب مجازی

سبب حقیقی:

﴿ما یکون طریقا الی الحکم من غیر ان یضاف الیه وجوب ولا و ولا یعقل فیه معانی العلل لکن یتخلل بینه و بین الحکم علة لا تضاف ا المسبب﴾

یعنی حکم کا وہ متعلق جو فی الجملہ حکم تک پہچانے والا ہو اس طور پر کہ حکم کا وجوب اور وجود اسکی طرف منسوب نہ ہو، نہ ہی اس میں علت کا کوئی معنی ہو لیکن اس کے اور حکم کے درمیان ایک علت ہو جسکی نسبت اسکی طرف نہ کی گئی ہو۔

قیودات:

ما یکون طریقا الی الحکم کی قید کے ذریعے "علامت اور سبب مجازی" سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور "وجوب" کو خارج کر کے علت سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور "وجود" کو خارج کر کے "شرط" سے احتراز کیا گیا ہے۔ اور **لا یعقل فیه معانی العلل** کی قید کے ذریعے **سبب له شبهة العلة** اور **سبب فيه معنی العلة** سے احتراز کیا گیا ہے۔ لکن **یتخلل بینه و بین الحکم** کی قید لگا کر اس وہم کو دور کر دیا گیا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان کوئی علت نہیں ہوتی ہے۔

مثال:

"دوسرے کے مال پر سارق کی رہنمائی کرنا تا کہ وہ چوری کر سکے" یہاں دال کا فعل سبب حقیقی ہے کہ یہ سرقہ تک پہنچانے کا ذریعہ بنا۔ تاہم یہ سرقہ کو ثابت یا لازم کرنے والا نہیں بنا نہ اس میں علت کا کوئی معنی موجود ہے۔ البتہ اس کے اور حکم کے درمیان ایک علت پائی جا رہی ہے اور وہ ہے فاعل مختار (سارق) کا "فعل" لیکن اس علت کی نسبت سبب کی طرف نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سبب کی وجہ سے ضروری نہیں کہ چور چوری کرے بعض دفعہ رہنمائی کے باوجود بندہ بتوفیق خداوندی اس فعل کا ارتکاب نہیں کرتا ہے لہذا صاحب سبب (یعنی دال) پر ضمان واجب نہیں ہوگا ("دلالت" سبب حقیقی ہے "سرقہ" علت اور "چوری ہو جانا" حکم ہے۔ اور چور کو فاعل مختار اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ اپنے اس فعل میں آزاد ہوتا ہے)

سبب فيه معنی العلة:

وہ سبب ہے جسکی طرف اسکے اور حکم کے درمیان پائی جانے والی علت منسوب کی جاتی ہے اسکو

علة العة بھی کہتے ہیں۔

وضاحت:

یہ سبب کی دوسری قسم ہے جو حکم کی نسبت کئے جانے میں علت کی طرح ہوتا ہے کہ جیسے علت کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے اسی طرح اس سبب کی طرف بھی حکم کی نسبت کی جاتی ہے۔ چونکہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے اور یہاں اس علت کی نسبت سبب کی طرف کردی جاتی ہے تو یہ سبب اس علت کے لئے علت بن جاتا ہے جسکی وجہ سے اس علت کی طرف منسوب کیا جانے والا حکم اس سبب کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے۔

مثال:

جانور کو ہنکا کر یا کھینچ کر لیجانے سے کوئی چیز ہلاک ہوجائے تو ضمان جانور کو ہانکنے یا کھینچنے والے پر ہوگا۔ کیونکہ قود وسوق (ہانکنا یا کھینچنا) جانور کے روندنے کی وجہ سے شی کی ہلاکت کا سبب ہے۔ روندنا علت ہے اور شی کی ہلاکت حکم ہے۔ یہاں سبب اور حکم کے درمیان ایسی علت پائی جارہی ہے جسکی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی کیونکہ اسی سبب نے جانور کو روندنے پر مجبور کیا ہے۔ لہذا حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور ضمان صاحب سبب پر لازم کیا جائے گا۔

نوٹ:

یہ حکم ضمان ببدل المحل میں ہے لہذا اس صورت میں بندہ وراثت سے محروم نہیں ہوگا نہ اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

ضمان کی اقسام

(۱) ضمان بدل المحل

(۲) ضمان بجزاءِ المبا شرۃ

ضمان ببدل المحل:

بدلِ محل (یعنی معاوضہ) کے زریعے ضمان ادا کرنا جیسے دیت دینا اور تلف شدہ شئے کی قیمت ادا کرنا۔

ضمان بجزاء المباشرۃ:

مباشرت کی سزا کے طور پر فعل کے ذریعے ضمان اداء کرنا۔ جیسے قتل خطاء میں وراثت سے محروم ہو جانا اور کفارہ ادا کرنا اور قتل عمد میں قصاص۔

نوٹ:

مذکورہ صورت میں ضمان سے ضمان بدل المحل مراد ہے۔ لہذا اصاحب سبب نہ وراثت سے محروم ہوگا نہ اس پر قصاص واجب ہوگا نہ کفارہ۔ نیز ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ محل کا ضمان تعدی کی بناء پر واجب ہوتا ہے جو کہ سائق وقائد کے حق میں موجود ہے۔ اور فعل کا ضمان مباشرت کی بناء پر واجب ہوتا ہے۔ مباشرت یہ ہے کہ جرم کرنے والے کا فعل بلا واسطہ محل کے ساتھ متصل ہو۔

سبب مجازی:

وہ سبب جس میں حقیقتاً سبب کا معنی (ایصال الی الحکم) نہیں پایا جاتا ہے لیکن اس احتمال کی بناء پر کہ یہ معنی کسی بھی وقت پایا جاسکتا ہے مجازاً کہلاتا ہے۔

مثال:

یمین باللہ کو مجازاً کفارے کا سبب قرار دیا جاتا ہے اسی طرح تعلیق الطلاق بالشرط اور تعلیق العتاق بالشرط کو جزاء کا سبب قرار دیا جاتا ہے فقط اس احتمال پر کہ یہ کسی بھی وقت سببیت کی طرف لوٹ سکتی ہے۔

نوٹ:

سبب حقیقی کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچانے کا ذریعہ بنے مطلقا۔ اور یمین کا مقصد کفارہ نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بر (پورا کرنا) ہوتا ہے اسی طرح "تعلیق طلاق وعتاق بالشرط" کا مقصد نزول جزاء نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ تنبیہ مقصود ہوتی ہے۔ لیکن اس احتمال پر کہ یہ کفارہ اور نزول جزاء تک پہنچانے کا ذریعہ بن جائیں "سبب مجازی" کہلاتی ہیں۔

اختلاف:

یمین وتعلیق کی یہ وضاحت ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ یمین وتعلیق کو ایسا سبب قرار دیتے ہیں جو علت کے معنی میں ہوتا ہے۔ کیونکہ حنث وشرط کے پائے جانے کی صورت میں یمین وتعلیق ہی کفارہ وجزاء کا سبب بنتی ہیں اور علت کا بھی یہی معنی ہوتا ہے۔ لہذا سبب اس معنی میں مانتے ہیں کہ انکا حکم تاخیر سے پایا جاتا ہے اور علت کے معنی میں یوں ہوتی ہیں کہ احکام کے پائے جانے میں یہ مؤثر ہوتی ہیں۔

ہمارے نزدیک فی الحال حکم ثابت ہونے کا شبہ پائے جانے کے اعتبار سے سبب مجازی سبب حقیقی کے مشابہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس میں علت کا معنی ہوتا ہے کہ حنث وجزاء کے پائے جانے کے وقت یمین وتعلیق حقیقی طور پر علت ہوتی ہیں اس لئے ہم اس کو سبب مجازی کا نام دیتے ہیں۔ امام زفر علیہ الرحمہ اس سبب کو "سبب مجاز محض" قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس کا سبب حقیقی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

امام زفر علیہ الرحمہ سے اختلاف کی تفصیل:

امام زفر علیہ الرحمہ کے نزدیک مذکورہ سبب "سبب مجاز محض" ہوتا ہے۔ سبب حقیقی کی مشابہت سے خالی ہوتا ہے۔

مثال:

یہ اختلاف مسئلہ تنجیز میں واضح ہوگا۔

نوٹ:

تجیز یہ ہے کہ ''طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بعد بغیر معلق کئے تین طلاقیں دے دی جائیں'' (پھر حلالہ کے بعد شوہر اول کے ساتھ نکاح کرلے)

جیسے شوہر نے کہا''اِن دَخَلتِ الدّ ارِفَا نتِ طَا لِق'' پھر شرط کے پائے جانے سے پہلے اس نے

عورت کو تین طلاقیں دیدیں۔ بعد عدت اس نے دوسرے سے نکاح کرلیا پھر وہاں سے طلاق و عدت کے بعد شوہر اول سے نکاح کرلیا۔ اب اگر دخول دار (یعنی شرط) پایا جاتا ہے تو آیا پہلے والی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟

امام زفر علیہ الرحمہ کے نزدیک تجیز تعلیق کو باطل نہیں کرتی ہے لہذا طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ یمین سبب مجاز محض ہے۔

ہمارے نزدیک تجیز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے۔ کیونکہ یمین بر کیلئے مشروع کی گئی ہے (بر سے مراد قسم کو پورا کرنا یعنی جس چیز کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم اٹھائی ہے اس چیز کا پایا جانا)

لہذا ضروری ہے کہ بر فوت ہوجائے تو جزاء کے ذریعے اسکا ضمان ادا کیا جائے اور جب بر کے فوت

ہونے پر جزاء کے ذریعے اسکا ضمان ادا کرنا ثابت ہوا تو یہ شبہ پیدا ہوگیا کہ بر کے فوت ہونے سے قبل ہی فی الحال اس کی جزاء ثابت ہوجائے لہذا ثابت ہوا کہ یمین سبب مجازی ہے جو کہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔ اس بات کو ایک اور مثال سے بھی سمجھ سکتے ہیں جیسے غاصب پر ضروری ہوتا ہے کہ عین مغصوب لوٹادے اور اگر وہ فوت ہوجائے تو اسکی قیمت کے ذریعے ضمان ادا کرے۔ تو یہاں عین مغصوب کے ہوتے ہوئے غاصب پر اسکی قیمت واجب ہونے کا شبہ پیدا ہوا اگرچہ عین مغصوب کی موجودگی میں اسکی قیمت لوٹانا واجب نہیں ہے۔

الحاصل جب ثابت ہوا کہ یمین سبب مجازی ہے جو سبب حقیقی کے مشابہ ہے تو جیسے سبب حقیقی

کیلئے فی الحال محل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح اس سے مشابہت رکھنے والے کیلئے بھی فی الحال محل کا ہونا ضروری ہوگا اور جب سبب مجازی (تعلیق) کا محل تنجیز کی وجہ سے فوت ہوگیا تو تعلیق بھی باطل ہوگئی۔

امام زفر علیہ الرحمہ کا قیاس:

تعلیق اپنی بقاء کیلئے محل کی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی مطلقہ ثلثہ سے کہے "ان نکحتک فانت طالق" تو یہ درست ہے یہاں بغیر محل کے تعلیق کی گئی ہے تو جب محل کے بغیر تعلیق کی ابتداء درست ہے تو محل کے بغیر تعلیق کو باقی رکھنا بدرجہ اولی درست ہوگا۔

امام زفر علیہ الرحمہ کے قیاس کا جواب:

امام زفر علیہ الرحمہ کا قیاس "قیاس مع الفارق ہے" کیونکہ مذکورہ تعلیق کا تعلق سبب سے ہے اور مقیس علیہ کا تعلق علت سے ہے۔

وضاحت:

مقیس علیہ مسئلہ میں اگرچہ تعلیق کیلئے کوئی محل نہیں ہے۔لیکن مذکورہ مسئلے کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ " ان نکحتک فانت طالق " میں شرط (یعنی نکاح) علت کے معنی میں ہے اسلئے کہ طلاق کی علت مِلک طلاق ہے اور مِلک طلاق کی علت نکاح ہے (کہ طلاق کی ملکیت نکاح سے حاصل ہوتی ہے) لہذا یہ شرط علت العلۃ (علت کی علت) بن گئی۔جس سے یہ طلاق کی علت کے معنی میں ہوگئی۔لہذا شرط کا علت کے معنی میں ہونا معارض بن گیا اس (شرط) کے پائے جانے سے قبل "معلق کے سبب بننے کے شبہ" کا۔کیونکہ اصل تعلیق تقاضہ کرتی ہے معلق کے سبب بننے کے شبہ کا اور شرط کا علت کے حکم میں ہونا تقاضہ کرتا ہے عدم شبہ کا۔لہذا دونوں میں تعارض ہوگیا تو" ان نکحتک فانت طالق" سے ثبوت شبہ ساقط ہوگیا۔لہذا اس میں محل کے وجود کی شرط بھی نہ رہی۔اور مطلقاً تعلیق ہی باقی رہ گئی۔فافھم!

علت کا بیان

لغوی معنی:

﴿اسم لعارض یتغیر به وصف المحل لعروضه لا عن اختیار﴾

علت وہ عارض ہے جس کے لاحق ہونے کی وجہ سے محل کا وصف تبدیل ہوجائے نہ کہ اپنے اختیار سے۔ اصطلاحی معنی:

﴿العلة عبارة عما یضاف الیه وجوب الحکم ابتداء﴾

ترجمہ:

علت وہ وصف ہے جس کی طرف وجوب حکم کی نسبت بلاواسطہ ہو۔

جیسے بیع ملک کیلئے، نکاح علت کیلئے اور قتل قصاص کیلئے علت ہے۔

قیودات:

وجوب الحکم کی قید سے شرط خارج ہوگئی اور ابتداءً کی قید سے سبب، علامت، علۃ العلۃ سب نکل گئے۔

علت میں اوصاف ثلثہ کا اعتبار

(۱) شرع میں علت کسی حکم کیلئے موضوع ہو اور وہ حکم اس کی طرف بلاواسطہ منسوب ہو۔
جیسے کسی شخص کا خریدتے ہی آزاد ہوجانا اس میں شراء علت اور اور عتق اسکا حکم ہے۔ اس کو ''علت اسماً'' کہتے ہیں۔

(۲) اُس خاص حکم کے اثبات میں علت مؤثر ہو۔ (جیسے مذکورہ مثال) اِس کو ''علت معنیً'' کہتے ہیں۔

(۳) علت کے پائے جانے کے ساتھ حکم بھی بلاتاخیر پایا جائے۔ اس کو ''علت حکماً'' کہتے ہیں۔ علت کاملہ:

وہ علت ہے جس میں مذکورہ تینوں اوصاف پائے جائیں۔ اسے علت حقیقیہ بھی کہتے

ہیں۔

علت کی سات اقسام:

اوصاف ثلثہ کے اعتبار سے علت کی سات قسمیں بنتی ہیں:

(۱) علت کاملہ (۲) علت اسماً (۳) علت معنیً (۴) علت حکماً (۵) علت اسماً و معنیً

(۶) علت اسماً و حکماً (۷) علت معنیً و حکماً۔

اہلسنت اور معتزلہ کا اختلاف

مذہب اہل سنت:

علت حقیقیہ حکم سے پہلے نہیں پائی جاتی ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ علت حقیقیہ اور حکم دونوں ایک ساتھ پائے جائیں۔ جیسے استطاعت فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے۔

مذہب معتزلہ و بعض احناف:

معتزلہ اور ہمارے بعض احناف (ابوبکر محمد بن فضل وغیرہ) کے نزدیک علت حکم سے پہلے پائی جاتی ہے۔

احناف کی دلیل:

جمہور اہل سنت کے نزدیک استطاعت وہ قدرت ہے جو فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے فعل اس سے متاخر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ علت حکم کے ساتھ پائی جائے حکم اس سے متاخر نہ ہو۔

اگر ہم یہ جائز مان لیں کہ علت حکم سے پہلے پائی جاسکتی ہے تو اس سے شارع کی غرض کو باطل ماننا پڑے گا کیونکہ شارع نے تو علل کو احکام و استدلال کیلئے وضع کیا تھا۔

علت اسمًا و معنًی:

اگر کسی مانع کی وجہ سے علت حکم سے پہلے پائی جائے تو یہ علت اسمًا و معنًی ہوگی نہ کہ حکمًا۔

جیسے بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار۔ چونکہ بیع ملک کیلئے موضوع ہے اس لئے یہ علت اسمًا ہے اور حکم (یعنی ملک) ثابت کرنے میں مؤثر ہے اس لئے یہ علت معنیً ہے مگر چونکہ بائع کی عدم اجازت اور شرط خیار کی وجہ سے حکم مؤخر ہے اس لئے یہاں بیع علت حکمًا نہیں ہے۔

نوٹ:

بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں سے ہر ایک علت ہی ہے۔ نہ کہ سبب کیونکہ جیسے ہی مانع زائل ہو جاتا تو حکم اسی اصل بیع سے ثابت ہوتا ہے۔ جیسے بیع موقوف میں مالک کی اجازت مل جائے یا بیع بشرط الخیار میں خیارِ شرط ختم ہو جائے تو مشتری اس اصل بیع (جو پہلے طے ہوئی تھی) سے مالک بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ان دنوں میں مبیع سے حاصل ہونے والی اشیاء جیسے طول، عرض، حسن و جمال، بچہ، دودھ، اون، گھی، پھل وغیرہ کا بھی مالک بن جاتا ہے۔

عقد اجارہ:

عقد اجارہ بھی علت اسمًا و معنًی ہے نہ کہ حکمًا۔

چونکہ عقد اجارہ مِلک منافع کیلئے موضوع ہے اسلئے یہ علت اسمأ ہے اور حکم (یعنی ملک منافع) کو ثابت کرنے میں یہی مؤثر ہوتا ہے اسلئے علت معنیً ہے۔

اسی وجہ سے کہ عقد اجارہ ملک منافع کیلئے علت اسمأ و معنیً ہے عمل سے پہلے ہی اجرت دینا جائز ہے جسے حولانِ حول سے پہلے ادائے زکوۃ جائز ہوتی ہے۔

تاہم یہ علت حکمأ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا حکم فی الفور ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتا رہتا ہے۔

بیع موقوف، بیع بشرط الخیار اور عقد اجارہ میں فرق

بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں بیع علت ہے جو کہ سبب سے مشابہت نہیں رکھتی ہے۔ جبکہ یہ عقد اجارہ میں علت مشابہ بالسبب ہے کیونکہ اسکی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف ہوتی

ہے جیسے کوئی شعبان میں کہے'' اجر تک الدار من غرة رمضان ''یعنی میں نے تجھے رمضان کی پہلی تاریخ سے یہ گھر اجرت پر دیا تو اجارہ کے احکام رمضان کی پہلی تاریخ سے نافذ ہونگے اس سے پہلے نہیں۔

علت کا سبب کے مشابہ ہونے کا قاعدہ کلیہ:

﴿كل ايجاب مضاف الى وقت علة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الاسباب﴾

ترجمہ:

ہر عقد جو مستقبل کی طرف منسوب ہو وہ صرف علت اسمًا و معنیً ہوگا ہے نہ کہ حکمًا لیکن وہ عقد (یعنی علت) سبب کے مشابہ ہوگا۔

دوسرے لفظوں میں:

جب بھی علت اور حکم کے درمیان زمانہ متخلل ہو اور وہ حکم اس وقت نہ پایا جائے بلکہ بعد میں پایا جائے تو وہ علت سبب کے مشابہ ہوگی۔

جیسے کوئی کہے'' انت طالق غداً ''(تجھے آئندہ کل طلاق) اس میں کل واقع ہونے والی طلاق کی اسماً علت'' انت طالق '' ہے کیونکہ یہ اس طلاق کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنیً علت بھی یہی ہے کیونکہ اس کے اثبات میں یہی مؤثر ہے۔ البتہ حکما علت نہیں ہے کیونکہ یہ حکم کو فی الفور ثابت نہیں کر رہا ہے۔ اس کے اور حکم کے درمیان کل تک کا زمانہ حائل ہے۔ اسی وجہ سے یہ سبب کے بھی مشابہ ہے۔

زکوۃ:

سال کے شروع میں نصاب زکوۃ کیلئے اسماً و معنیً علت ہے۔ اسما اسلئے کہ نصاب کو وجوب زکوۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنیً اسلئے کہ نصاب زکوۃ کے وجوب میں مؤثر ہوتا ہے۔ کیونکہ غناء (یعنی مالداری) فقراء کی غمخواری کو واجب کرتی ہے البتہ حکماً علت نہیں

ہے کیونکہ حکم ایک زمانہ تک مؤخر ہے جس کی وجہ سے فی الحال نہیں پایا جارہا ہے۔ وہ اس طرح سے ہے کہ نصاب کو صفت نماء کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے جس کے پائے جانے تک حکم متراخی ہوگیا تو جب حکم متراخی ہوگیا تو یہ علت سبب کے مشابہ ہوگئی۔

نوٹ:

نماء کی دو قسمیں ہیں (۱) نماء حقیقی (۲) نماء حکمی۔

(۱) نماء حقیقی:

نماء حقیقی جیسے جانوروں میں دودھ، گھی اور آفزائش نسل کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور تجارت میں مال کی زیادتی کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

(۲) نماء حکمی:

نماء حکمی حولانِ حول سے حاصل ہوتا ہے کہ سال میں قیمتوں میں مختلف تغیر سے نماء پیدا ہوتا ہے۔ نصاب سبب کے مشابہ کیوں؟

یہاں نماء جس کے پائے جانے تک حکم مؤخر ہے تو وہ نفس نصاب کی وجہ سے نہیں پایا جاتا ہے اسلئے یہ علت سبب کے مشابہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نماء خود مستقل علت نہیں ہے بلکہ علت کے مشابہ ہے اسلئے بھی نصاب سبب کے مشابہ ہے۔

خلاصہ:

جب حکم ایسے وصف کے پائے جانے تک مؤخر ہوگیا جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو یہ نصاب علت کے مشابہ ہوگیا اور یہ شبہ غالب ہوگیا (کہ نصاب ذاتی طور پر علت کے مشابہ ہے اور حکم کے نماء پر موقوف ہونے کی وجہ سے سبب کے مشابہ ہوا لہذا پہلا شبہ جو کہ اس کی ذات کی جہت سے پایا جارہا ہے دوسرے پر ترجیح پا گیا کیونکہ دوسرا شبہ اس کے وصف کی جہت سے پایا جارہا ہے) لہذا ہم کہیں گے کہ نصاب علت کے مشابہ ہے نہ کہ نماء علت کے مشابہ کیونکہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف۔

نصاب کا حکم:

نصاب چونکہ علت مشابہ بالسبب ہے لہذا زکوۃ سال کے آغاز میں قطعی طور پر واجب نہیں ہوگی۔

لیکن نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور یہی اصل ہے تو حقیقت میں زکوۃ کا وجوب سال کے آغاز سے ہی ثابت ہو چکا (اگر چہ اسکی ادائیگی بعد اتصافِ وصف نماء حولانِ حول قطعی طور پر واجب ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں) لہذا اگر صاحب نصاب حولانِ حول سے قبل زکوۃ ادا کر دے ادا ہو جائی گی لیکن وہ زکوۃ حولانِ حول کے بعد ہی زکوۃ شمار ہوگی۔ فافھم!

بیع موقوف و بیع بشرط الخیار:

ان بیوع میں بیع کو علت مشابہ بالاسباب نہیں کہا جائیگا کیونکہ ان میں مانع زائل ہو جانے کے بعد حکم ابتدائے عقد سے ہی نافذ ہو جاتے ہیں۔

مرض الموت:

مرض الموت تغیر احکام کیلئے علت ہے (بندہ مرض الموت سے پہلے اپنے مال پر مطلق تصرف یعنی جس طرح چاہے تصرف کرسکتا ہے اس کیلئے تصرف کرنے کا مطلق حکم ہوتا ہے لیکن جب مرض الموت لاحق ہو جائے تو یہ اس حکم کو تبدیل کر کے تصرف کرنے کے اطلاق کو ختم کر دیتا ہے بندہ تصرفات کرنے میں مجبور ہو جاتا ہے۔ اب وہ صرف تہائی حصہ میں تصرف کرسکتا ہے)

یہ اسماً علت ہے کیونکہ شرع میں اسکو تغیر احکام کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنیً علت ہے کیونکہ یہ تغیر احکام میں مؤثر ہے البتہ حکماً علت نہیں ہے کیونکہ اسکا حکم اسکے "موت" کے ساتھ اتصال پائے جانے تک مؤخر ہے (یعنی یہ مرض جب موت تک پہنچا دے تو اسکا حکم پایا جائے گا) چونکہ مرض الموت کا حکم ایک دوسری چیز وصف اتصال کے پائے جانے پر موقوف ہے لہذا مرض الموت علت شبیہ السبب بن گیا لیکن فی الواقع یہ تغیر احکام کیلئے

علت ہی ہے۔

نصاب ومرض الموت میں فرق:

مرض الموت نصاب کے مقابلے میں علت کے زیادہ مشابہ ہے یوں علت بننے کے اعتبار سے مرض الموت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ مرض الموت کا وصف اتصال خود اسی مرض کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ نصاب کا وصف نماء دوسری چیز حیوانات میں دودھ، گھی، نسل وغیرہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

شراءِ قریب!

اسی طرح شراء قریب ''عتق'' کی علت ہے۔ یعنی قریبی عزیز کو خریدنا اسکے آزاد ہونے کی علت ہے

لیکن موجبات شراء کے واسطے سے اور وہ ہے ''مِلک'' کیونکہ شراء مِلک کو ثابت کرتا ہے اور مِلک فی القریب عتق کو ثابت کرتی ہے'' جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان عالیشان ہے ''من ملکِ ذارحم محرم منه عتق علیه'' چونکہ یہاں علت اور حکم کے درمیان واسطہ پایا گیا ہے جس پر حکم کا پایا جانا موقوف ہے لہذا یہ علت اسباب کے مشابہ ہے اور یہ شراء علت اسلئے ہے کہ یہ '' علة العلة '' ہے یعنی عتق کی علت ملک فی القریب ہے اور ملک فی القریب کی علت شراء ہے یوں یہ '' علة العلة '' ہے جیسے '' رمی '' قتل کی علت ہے مگر اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ رمی اپنے موجبات (جیسے تیر کا چلنا، ہوا میں بلند ہونا اور مقتول کو پہنچنا) کے واسطے سے قتل کی علت بنتی ہے۔ اور یہ علة العلة بھی ہے کہ قتل کی علت ''تیر کا فضاء میں بلند ہونا اور مقتول کو جا لگنا'' ہے اور یہ ''تیر کے فضاء میں بلند ہونے اور مقتول کو جا لگنے'' کی علت رمی ہے۔

نوٹ:

مصنف علیہ الرحمہ نے دیگر مثالوں کی طرح اس مثال کے بارے میں نہیں کہا کہ یہ اسما

و معنیٰ علت بن رہا ہے نہ حکماً اس کی وجہ یہ ہے کہ امام فخر الاسلام علیہ الرحمہ کے نزدیک علت کی مذکورہ سات اقسام کے علاوہ ایک قسم اور ہے اور وہ ہے ''علت شبیہ سبب'' محسوس ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ نے امام فخر الاسلام کی پیروی کرتے ہوئے اس کی آٹھویں قسم کو مانا ہے اور یہ مثال اس قسم کی بیان کی ہے۔

علت معنیً وحکماً کی مثال:

جب حکم کا تعلق ایسے دو وصفوں سے ہو جن میں سے ہر ایک مؤثر ہو تو ان دونوں میں سے جو بھی وجوداً مؤخر ہو گا وہ حکماً اور معنیً علت ہوگا۔ حکماً اسلئے کہ اسکے راجح ہونے کے سبب حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ معنیً اسلئے کہ اثبات حکم میں یہ مؤثر ہوتا ہے جیسے قرابت و ملک دونوں وصف مؤثر ہیں عتق کیلئے۔ دوسرا وصف وجوداً مؤخر ہے جو کہ معنیً وحکماً علت ہے۔ حکماً اس طرح ہے کہ حکمِ عتق اس پر

مرتب ہے اور معنیً اس طرح ہے کہ اثباتِ عتق میں یہ مؤثر ہے۔ رہا پہلا وصف تو وہ علت کے مشابہ ہوگا سبب محض نہیں ہوگا کیونکہ وہ معنیً علت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علتِ ربوا کے دو وصفوں (قدر و جنس) میں سے ایک وصف پایا جائے تو بیع نسیئۃً (ادھار میں بیع) حرام ہوتی ہے کیونکہ اس میں شبہ فضل ہوتا ہے (یعنی کسی ایک کی طرف سے زیادۃ کا شبہ ہوتا ہے) جسکی وجہ سے حکم ربوا پایا جاتا ہے اگر چہ فی الواقع ایسا نہیں ہوتا ہے۔

یہاں علت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف کے پائے جانے کی وجہ سے علت کے ساتھ مشابہت پائی گئی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ ''حرمات کے باب میں شبہ حقیقت کی طرح ہوا کرتا ہے''۔

علت اسماً وحکماً کی مثال:

سفر رخصت کی علت ہے (کہ اسکی وجہ سے قصر صلوٰۃ کا حکم اور افطار صوم کی رعایت ہے) اسماً علت اس طرح سے ہے کہ شرع میں رخصت کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے

اور حکماً اس طرح سے ہے کہ آغازِ سفر سے ہی متصلاً رخصت کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ معنیٰ علت نہیں ہے کیونکہ حکم سفر کے اثبات میں یہ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ (سفر کی وجہ سے ہونے والی) مشقت مؤثر ہوتی ہے۔ لیکن اس مشقت کا سبب چونکہ سفر ہے اس لئے اس کو مسبب (یعنی مشقت) کے قائم مقام کر دیا۔

قائم مقام بنانے کی دو قسمیں ہیں

ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام بنانے کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) سبب داعی کو مسبب مدعو کے قائم مقام بنانا:

مثلاً سفر یہ سبب داعی ہے مشقت کی طرف جو کہ مسبب مدعو ہے اسی طرح مرض یہ سبب داعی ہے ہلاکت یا زیادتِ مرض کی طرف جو کہ مسبب مدعو ہے۔ لہذا سفر کو مشقت اور مرض کو زیادۃ یا ہلاکت کے قائم مقام بنا دیا گیا۔

(۲) دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنانا:

مثلاً خبر محبت کو محبت کے قائم مقام کر دینا (کہ محبت کی خبر دینا محبت کی دلیل ہے اور محبت مدلول ہے لہذا کوئی کسی سے محبت کرنے کی خبر دے تو اس کو عین محبت سمجھ لینا دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنانا ہے) جیسے کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے ان احببتنی فا نت طا لق. زوجہ کہے احببتک تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ (یاد رہے یہ خبر محبت ہے جسے محبت کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے) اسی طرح اباحتِ طلاق میں ''طہر خالی عن الجماع'' کو حاجتِ طلاق کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ کہ طلاق دینا منع ہے کیونکہ اس سے نکاح مسنون کا قطع لازم آتا ہے مگر اس کو ضرورت کے وقت مباح کر دیا گیا ہے۔ کہ انسان بعض مرتبہ حقوقِ نکاح قائم رکھنے سے عاجز آجاتا ہے۔ لیکن چونکہ حاجت باطنی چیز ہے جو کہ دوسرے کو معلوم نہیں ہوتی لہذا طہر خالی عن الجماع کو اس کے قائم مقام بنا دیا گیا۔ کہ طہر خالی عن الجماع میں انسان کی بیوی کی طرف رغبت ہوتی ہے مگر وہ اپنی حاجت طلاق کی وجہ اس سے باز رہتا ہے

کہ شرعاً حاجت طلاق طہر میں وطی سے روکتی ہے۔ یوں طہر خالی عن الجماع اس کی حاجت کی دلیل ہوتا ہے جس کو اس حاجت کے قائم مقام بنا دیا گیا۔

شرط کا بیان

شرط کا لغوی معنیٰ ''علامت'' ہے۔

اصطلاحی معنیٰ:

﴿عبارة عما يضاف اليه الحكم وجودا عنده لا وجوباً به﴾

یعنی ایسی چیز جس کے وجود کی طرف وجود حکم منسوب ہو لیکن حکم اس کی وجہ سے واجب نہ ہو۔

شرط کی اقسام اربعہ

شرط کی چار قسمیں ہیں:

(۱) شرط محض

(۲) شرط فيه معنى العلة

(۳) شرط فيه معنى التبعية

(۴) شرط مجازی (يعنى اسماً ومعنىً شرط)

امام فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ شرط کی پانچ اقسام مانتے ہیں ان کے نزدیک پانچویں قسم ''شرط بمعنیٰ'' العلامة الخالصة '' ہے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک یہ ''علامت محض'' ہے جو کہ شرط کا غیر ہے۔

شرط محض:

وہ شرط جس کے وجود کی طرف حکم کا وجود منسوب ہو اور شرط کے ساتھ ایسی علت بھی پائی جائے جس کی طرف حکم منسوب کرنا درست ہو۔

مثلاً:

کوئی شخص طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دے جیسے کہے ''اِن دَخلتِ الدار فا

نت طالق " یہاں دخول دار (جو کہ شرط ہے) کے پائے جانے سے طلاق (جو کہ حکم ہے) پائی جائے گی۔ لیکن یہ طلاق دخول دار کی وجہ سے واجب نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کی علت دخول دار نہیں ہے بلکہ اس کے الفاظ "فانت طالق" ہیں۔

شرط فيه معنى العلة :

ایسی شرط جو علت کے قائم مقام ہو۔

جیسے راستے میں کنواں کھودنا جس میں کوئی گر کر مر جائے۔

یہاں تین چیزیں پائی گئیں۔ (۱) راستے میں کنواں کھودنا (۲) آدمی کا کنویں کی طرف چلنا (۳) آدمی کا ثقل اور سفل (نیچے) کی طرف میلان۔

راستے میں کنواں کھودنا آدمی کے گرنے کی شرط ہے۔ آدمی کا چلنا سبب محض ہے اور ثقل سقوط کی علت ہے۔

بندے کا چلنا امر مباح ہے اس میں کوئی جنایت نہیں ہے لہذا ثقل کے واسطے سے اسکو علت نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی طرح علت میں بھی صلاحیت نہیں کہ حکم اسکی طرف منسوب کیا جا ئے کیونکہ ثقل طبعی میں کوئی تعدی نہیں ہے کہ اس پر ضمان واجب کیا جا سکے کیونکہ یہ چیز قدرتی تخلیق سے حاصل ہے۔ اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے تو جب سبب میں بھی علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے اور خود علت ترتب حکم کی صلاحیت میں شرط کے معارض نہیں ہے۔ لہذا حکم شرط کی طرف ہی منسوب ہوگا کیونکہ زمین ثقیل چیز کو نیچے جانے سے روکنے والی تھی کہ بندے نے کنواں کھود کر اس مانع کو دور کر دیا جس کی وجہ سے بندہ اس میں گرا۔ اور یہ علت کے مشابہ بھی ہے جیسے علت کی طرف وجود حکم کی نسبت ہوتی ہے ایسے ہی شرط کی طرف بھی ہوتی ہے چنانچہ اس کو نفس اور جمیع اموال کے تاوان میں علت کے قائم مقام بنا دیا گیا۔

اگر علت میں صلاحیت ہو:

اگر[redacted] میں ترتب حکم کی صلاحیت ہو تو شرط علت کے حکم میں نہیں ہوگی۔

جیسے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے اس طرح کہا ہے "ان دخلت الدار فانت طالق" (یہ دونوں گواہ شہود یمین کہلاتے ہیں) پھر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ دخول دار پایا گیا ہے (یہ دونوں گواہ شہود شرط کہلاتے ہیں) قاضی نے انکی گواہی پر نفاذ طلاق اور شوہر پر ادائیگی مہر لازم ہونے کا فیصلہ دیدیا۔ (یاد رہے شہود یمین "علت" اور شہود شرط "شرط" کے منزلے میں ہیں)

اس فیصلے کے بعد تمام گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ضمان شہود یمین پر ہوگا کیونکہ وہی شہود علت ہیں اور علت میں حکم کے ترتب کی صلاحیت موجود ہے۔

علت صالحہ اور سبب جمع ہوجائیں تو سبب ساقط ہوجائے گا:

جیسے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی زوجہ کو طلاق کا اختیار دیا ہے یا غلام کو اپنے آپ کو آزاد کرنے کا اختیار دیا ہے (یہ دونوں گواہ شہود تخییر کہلاتے ہیں) پھر دوسرے دو آدمیوں نے گواہی دی کہ زید کی بیوی نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا ہے (یعنی طلاق دیدی ہے) یا اسکے غلام نے اپنے آپ کو آزاد کردیا ہے (یہ دونوں شہود اختیار کہلاتے ہیں) قاضی انکی گواہیوں کا اعتبار کرتے ہوئے طلاق کا اور شوہر پر مہر لازم ہونے کا یا غلام کے آزاد ہونے کا فیصلہ کردیا پھر تمام گواہوں نے اپنی اپنی گواہیوں سے رجوع کرلیا کہ ہم نے تو ویسے ہی کہا تھا تو ضمان "شہود اختیار" پر لازم آئے گا۔ کیونکہ وہی شہود علت ہیں اور علت میں ترتب حکم کی صلاحیت موجود ہے جبکہ تخییر سبب ہے لہذا "شہود تخییر" بھی بمنزلہ سبب کے ہیں۔

نوٹ:

ان دونوں مثالوں میں زوجہ سے مراد غیر مدخول بہا ہے کیونکہ مدخول بہا کا مہر تو شوہر پر لازم ہوتا ہی ہے۔

اسی طرح:

مذکورہ اصول کے تحت مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے ولی اور حافر کے درمیان اختلاف ہو جائے کہ ولی کہے "وہ حادثاتی طور پر گرا ہے" حافر کہے اس نے اپنے آپ کو عمداً گرایا ہے تو حافر کا قول معتبر ہو گا۔ کیونکہ حفر شرط ہے اور عمداً سقوط علتِ صالحہ ہے لہذا حکم اسی پر مرتب ہو گا۔

اعتراض:

کوئی شخص اپنے آپ کو عمداً کنویں میں نہیں گراتا لہذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حافر کا قول نہ مانا جائے؟ جواب:

اگر ہم قیاس جلی کا اعتبار کریں تو حکم اصل پر مرتب نہیں ہو گا۔ کیونکہ ہمیں ایسی صورت میں حکم کو شرط پر مرتب کرنا ہو گا اور یہ خلافِ اصل ہے جبکہ استحسان کا اعتبار کریں تو حکم اصل پر مرتب ہو گا یعنی علت صالحہ پر اسی لئے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔ اور حافر نے بھی اصل سے استدلال کیا ہے اور علت صالحہ کے ہوتے ہوئے شرط کے خلیفہ بننے کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ شرط اس وقت خلیفہ بنتی ہے جب علت غیر صالحہ ہو۔



البتہ اگر مجروح مقتول (زخمی مقتول) کے ولی اور جارح میں اختلاف ہو جائے جارح کہے "وہ میرے زخم لگانے کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے مرا ہے"۔ ولی کہے "وہ تیرے زخم لگانے سے مرا ہے"۔ تو ولی کا قول معتبر ہو گا کیونکہ "جرح" علت صالحہ ہے لہذا کسی اور سبب عارضی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

شرط فیه معنی السببیة:

یعنی وہ شرط جس میں سببیت کا معنی ہو۔

اصول مذکورہ میں بتایا جا چکا ہے۔ کہ جب علت صالحہ ہو تو حکم اسی پر مرتب ہو گا سبب یا شرط پر مرتب نہیں ہو گا۔

جیسے کسی نے غلام کی زنجیر (یا کوئی بھی چیز جس سے غلام کو مقید کیا ہو) کھول دی اور وہ غلام بھا گ گیا تو حال (بندھن کھولنے والا) پر ضمان واجب نہیں ہوگا بلکہ ضمان کی نسبت غلام کے اباق (یعنی بھاگنے) کی طرف ہوگی۔ کیونکہ تلفِ غلام (یعنی غلام کا فرار ہونے کی صورت میں ضائع ہو جانا) کی علت خود غلام (جو کہ فاعل مختار ہے) کا "فعلِ اباق" ہے اور حال کا فعل شرط ہے جو کہ علت پر مقدم ہونے کی وجہ سے سبب کے معنی میں ہے (کہ پہلے بندھن کھولنا پایا گیا پھر بھاگنا پایا گیا ہے جو کہ علت ہے اسلئے بندھن کھولنا شرط فی معنی السبب قرار پایا) کیونکہ حال کے فعل سے صرف مانع کا ازالہ ہوا ہے جو کہ غلام کے تلف کو مستلزم نہیں ہے۔ ہذا جب فاعل مختار کا فعل ہی علت ٹھہرا جس میں ترتب حکم کی صلاحیت بھی ہے لہذا حکم اس پر مرتب ہوگا۔

اعتراض:

الشرط ما يتاخر عن العلة یعنی شرط تو علت کے بعد پائی جاتی ہے جبکہ یہاں "حل" جو کہ شرط ہے علت سے پہلے پایا جا رہا ہے؟

جواب:

یہاں شرط فيه معنى السببية ہے یعنی یہ شرط سبب کے معنی میں ہے اور السبب ما يتقدم على العلة یعنی سبب علت پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

نوٹ:

یہاں شرط جس سبب کے معنی میں ہے وہ سبب محض ہے سبب فیہ معنی العلۃ نہیں ہے کیو نکہ یہاں سبب اور حکم کے درمیان جو علت پائی جا رہی ہے وہ فاعل مختار کا فعل ہے نہ کہ فا عل غیر مختار کا فعل۔ اسی لئے اس شرط کو شرط فی معنی السبب بھی کہا جاتا ہے۔

دوسری مثال:

اگر کوئی شخص راستے میں چوپایہ چھوڑ دے اور وہ دائیں بائیں پھرے (یعنی جیسے آزاد

جانور راستے میں جس طرف چاہے جاتا ہے) اور کسی چیز کو ہلاک کر دے تو جانور کو چھوڑنے والے (یعنی مُرسِل) پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ مرسل کا فعل اِرسال جولانِ دابہ (جانور کے اِدھر اُدھر پھرنے) کی وجہ سے منقطع ہوگیا ہے۔ لہذا حکم فاعل مختار (دابہ) کے فعل پر مرتب ہوگا جو کہ علت صالحہ ہے۔

مرسل اور حال میں فرق:

مرسل کا فعل سبب محض ہے شرط نہیں ہے کیونکہ اِس فعل سے کسی مانع کا ازالہ نہیں ہوا ہے اور حال کا فعل شرط فی معنی السبب ہے کیونکہ اِس فعل سے مانع کا ازالہ ہوا ہے۔ لہذا ان کے درمیان صرف اسماً فرق ہے۔ حکماً دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے کسی کے ساتھ بھی علت صالحہ جمع ہوجائے تو حکم علت صالحہ پر ہی مرتب ہوتا ہے۔

اگر کوئی پنجرہ کھول کر پرندہ اڑا دے:

اگر کسی نے پرندے کا پنجرہ کھول دیا اور پرندہ اڑ گیا تو اس میں پرندے کا فعل (اڑ جانا) علت ہے اور

فاتح (دروازہ کھولنے والے) کا فعل شرط ہے جس میں سببیت کا معنی موجود ہے کیونکہ یہ علت پر مقدم ہے۔

اب فاتح کے فعل کی طرف ضمان کی نسبت ہوگی یا نہیں اس بارے میں ائمہ ثلثہ علیہم الرحمہ کا اختلاف ہے۔

شیخین علیہما الرحمہ فرماتے ہیں:

فاتح پر ضمان نہیں ہوگا۔ کیونکہ فاتح کا فعل شرط فیہ معنی السبب ہے اور پرندے کا فعل فاعل مختار ہے یوں فاتح کا فعل شرط فی معنی السبب المحض بن گیا لہذا ضمان کا حکم علت صالحہ (فاعل مختار کا فعل) پر مرتب ہوگا۔ نہ کہ فاتح پر۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

پرندے کا فعل فاعل غیر مختار کا فعل ہے کیونکہ اڑنا اسکی طبیعت میں شامل ہے لہذا فاتح کا فعل شرط فیه معنی العلة ہے لہذا اس پر ضمان لازم ہوگا۔

اعتراض:

حفر بیر کے مسئلے میں بھی گرنے والا فاعل مختار ہوتا ہے لہذا پرندے وغیرہ کی طرح اسکے فعل کی طرف بھی ضمان کی نسبت کرنی چاہئے؟

جواب:

گرنے والا فاعل مختار تو ہوتا ہے لیکن گرنے میں اسکا اپنا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اگر اسکا اپنے آپ کو عمداً گرانا ثابت ہو جائے تو پھر ضمان کی نسبت اسکے فعل کی طرف ہی کی جائے گی۔ یوں اسکا خون رائیگاں جائے گا۔

شرط مجازی:

یعنی وہ شرط جو اسماً اور معنیً تو شرط ہو مگر حکماً نہ ہو (یعنی اس سے حکم ثابت نہ ہو) جیسے کوئی اپنی زوجہ سے کہے" ان دخلت هذه الدار و هذه الدار فانت طالق " تو اس میں ایک دخول دار شرط ہے "اسماً"۔ کیونکہ حکم اگرچہ مکمل طور پر اس پر موقوف نہیں ہے کہ ایک گھر میں دخول سے طلاق نہیں پائی جائے گی۔ مگر فی الجملة اس پر موقوف بھی ہے کیونکہ اگر دوسرے گھر میں دخول پایا جائے اور پہلے والے میں نہ پایا جائے تب بھی طلاق ثابت نہیں ہوگی۔

نوٹ:

یہ بات چونکہ بہت آسان ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمہ نے اسکو ذکر نہیں کیا ہے۔

عقل کا بیان

علامت کا لغوی معنیٰ ہے "الا مارۃ" (نشان)

جیسے راستے میں میل کا نشان اور مسجد کیلئے مینار کا نشان۔

اصطلاحی معنی:

﴿العلامة ما یعرف الو جو د من غیرا ن یتعلق به و جو ب ولا وجو د﴾
یعنی علامت وہ چیز ہے جو حکم کی پہچان کرادے اس طور پر کہ حکم کے وجوب ووجود کا اس سے کوئی تعلق نہ ہو

قیودات:

ما یعرف ا لو جود میں شرط اور علت داخل تھی من غیر ان یتعلق به و جوب کہا تو علت نکل گئی اور لا وجود کہا تو شرط نکل گئی اور تعریف جامع ومانع ہوگئی۔

مثال:

باب زنا میں حکم زنا ''رجم'' کے پائے جانے کی علامت ''احصان'' (شادی شدہ ہونا) ہے۔اور حکم زنا کی علت ''زنا'' ہے۔ چنانچہ رجم کے پائے جانے کے لئے علامت (احصان) کا پایا جانا ضروری ہے تا کہ حکم کی پہچان ہو سکے۔ چونکہ علامت کا ''وجوب حکم'' اور ''وجود حکم'' سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا دو آدمی گواہی دیں کہ زانی شادی شدہ ہے اور قاضی اس پر رجم کا فیصلہ صادر کردے اب اگر حد نافذ کرنے کے بعد وہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیں کہ ہم نے تو ویسے ہی کہا تھا تو ان پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ علامت میں نہ تو یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ اس پر حکم مرتب ہو نہ ہی علت کے قائم مقام بن سکتی ہے کہ اسکو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے۔

نوٹ:

علامت کو مجازاً شرط بھی کہا جاتا ہے۔

علامت کا بیان

خطابات شرعیہ کا تعلق چونکہ عقل سے ہے اسلئے مصنف علیہ الرحمہ خطابات شرعیہ کی بحث سے فارغ ہوکر عقل کی بحث ذکر کر رہے ہیں۔

فائدہ:

حسن وقبح کے تین معانی ہیں:

(۱) جو چیز طبیعت کے مناسب وموافق ہو وہ حسین ہے اور جو طبیعت کے مناسب نہ ہو بلکہ منافر ہو وہ قبیح ہے۔

(۲) جس چیز میں صفت کمال پائی جائے وہ حسین ہے اور جس چیز میں صفت نقصان پائی جائے وہ قبیح ہے۔

(۳) جو چیز دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب کے قابل ہو وہ حسین ہے اور جو چیز دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا سبب ہو وہ قبیح ہے۔

اب اصل بحث کی طرف آتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عقل عِلَلِ موجبہ میں سے ہے (یعنی عقل احکام کو واجب کرنے والی ہے) یا نہیں۔

معتزلہ کا مذہب:

عقل کا درجہ علل شرعیہ سے زیادہ ہے کیونکہ علل شرعیہ تو علامت ہوتی ہیں جبکہ عقل علت موجبہ ومحرمہ ہوتی ہے (یعنی احکام کو واجب بھی کرتی ہے اور حرام بھی کرتی ہے) لہذا جو چیز عقل کو حسین لگے گی اسکو واجب قرار دیگی اور جو چیز قبیح لگے گی اسکو حرام وناجائز قرار دیگی۔

یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک رویت باری تعالی، عذاب قبر، میزان واحوال آخرت غیر مسلم ہیں کیونکہ یہ چیزیں عقل میں نہیں آتیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک افعال قبیحہ اللہ تعالی کی مخلوق نہیں ہیں۔ کیونکہ عقلاً ان افعال کی تخلیق کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنا قبیح ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک بندہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر عاقل ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اگرچہ اس تک کسی نے دعوت نہ پہنچائی ہو لہذا اگر ایسا شخص طلب حق نہ کرے اور ایمان قبول نہ کرے تو عنداللہ اسکا کوئی عذر قابل قبول نہیں ہوگا اگرچہ اسکو کسی نے دعوت نہ دی ہو

اور اسے اسکا بالکل علم بھی نہ ہو۔

اشعریہ کا مذھب:

احکام شرعیہ میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے صرف سننے کا اعتبار ہے۔لہذا کوئی شخص کتنا ہی عقلمند کیوں نہ ہو اگر اس تک دعوت حق نہ پہنچی ہو، اس سے متعلق کچھ نہ سنا ہو اور وہ شرک کا اعتقاد رکھے تو وہ معذور ہے وہ جنت میں بھی جا سکتا ہے۔

ماتریدیہ کا مذہب:

اہلیت ثابت کرنے کے لئے عقل معتبر ہے (یعنی بندہ احکام شرعیہ کا مکلف ہے یا نہیں اس میں عقل کا اعتبار کیا جاتا ہے) یہی مذہب احناف کا بھی ہے۔

نوٹ:

یہی مذہب معتدل ہے افراط وتفریط سے خالی ہے کہ عقل نہ تو علل شرعیہ سے اعلی ہے نہ ہی احکام شرع میں مکمل طور پر غیر معتبر ہے۔

عقل کا اصطلاحی معنی:

﴿هو نور في بدن الآدمي يضيئ به ا لطريق يبتد أ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو المطلوب للقلب فيدر كه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى لا بايجابه﴾

یعنی عقل انسان کے بدن میں ایسا نور ہے جس کے سبب انسانی فکر روشن ہوتی ہے، وہ اس کے ذریعے کسی چیز کے ادراک حاصل کرنے کی ابتدا کرتا ہے اس جگہ سے جہاں حواس خمسہ کا ادراک منتہی ہو جاتا ہے پس مطلوبہ چیز عقل کے عین باطن کے سامنے ظاہر ہو جاتی ہے۔تو عین باطن غور وفکر کے ذریعے اس چیز کا ادراک کر لیتا ہے یہ سب کچھ اللہ تعالی کی توفیق سے ہوتا ہے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے۔

جیسے عالم دنیا میں سورج کہ جب طلوع ہوتا ہے، اور شعاعیں ظاہر ہوتی ہیں اور راستہ روشن

ہوجاتا ہے تو انسان اس کی روشنیوں کی وجہ سے مرئیات کو دیکھتا ہے نہ کہ سورج ان اشیاء کی رویت کو واجب کرتا ہے۔ تو اسی طرح عین باطن بھی عقل کے نور کے ذریعے اشیاء کا ادراک کرتا ہے نہ کہ عقل ان اشیاء کے ادراک کو واجب کرتی ۔ ہے۔

عقل کافی نہیں ہے:

عقل اشیاء کا ادراک کرنے کا ایک آلہ ہے مگر ان کا ادراک اللہ تعالی کی توفیق کے بغیر ممکن نہیں ہوگا۔

عاقل نابالغ مکلف نہیں:

چونکہ عقل موجب یا محرم نہیں ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ نابالغ اگرچہ عاقل ہو مگر ایمان لانے کا مکلف نہیں ہوتا حضور ﷺ کا ارشاد ہے "رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یبلغ وعن المعتوہ حتی یعقل" (رواہ الترمذی)یعنی تین افراد سے قلم اٹھالیا گیا ہے۔

(۱) سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے۔ (۲) بچے سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہوجائے (۳) نیم پاگل سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہوجائے۔

مراہقہ کے ایمان کا حکم:

مراہقہ ایسی لڑکی ہے جو بلوغت کے قریب ہو۔ جب کسی مسلمان کے نکاح میں ہو، اسکے والدین مسلمان ہوں، اس نے اسلام کا اقرار یا انکار نہ کیا ہو اور اسلام کی توصیف بھی بیان نہ کرسکے۔ اسکو مرتد نہیں کہا جائے گا نہ ہی وہ اپنے شوہر سے بائن ہوگی کیونکہ اس وقت وہ مکلف بالاسلام نہیں ہے۔ اور اگر بالغ ہونے کے بعد بھی اسلام قبول نہ کرے تو پھر شوہر سے بائن ہوجائے گی۔

عاقل بالغ کو دعوت نہ پہنچے تو حکم:

عاقل بالغ کو دعوت ایمان نہ پہنچے تو وہ محض عقل کی وجہ سے مکلفِ بالاسلام نہیں ہوگا۔

اگروہ اسلام

وکفر کے بارے میں کچھ بتا نہ سکے نہ ہی کسی ایک کا اعتقاد رکھے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔ اور اگر اسے اللہ تعالیٰ کی مدد ہو اور اتنی مہلت مل جائے کہ عواقب کا ادراک حاصل کر سکے (یعنی نظام کائنات وغیرہ کو دیکھ کر نتیجہ تک پہنچ جائے کہ یقیناً اسکا صانع بھی کوئی ہوگا) تو وہ اب معذور نہیں کہلائے گا اگر چہ اس تک دعوت نہ پہنچی ہو مگر دعوت کے قائم مقام چیز اس تک پہنچ چکی ہے۔ لہذا اگر ایمان نہ لائے تو کفر کا حکم لگایا جائے گا۔

جیسے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

اگر سفیہ پچیس سال کا ہو جائے تو اسے اس کا مال دے دیا جائے گا کیونکہ اس نے تجربہ اور آزمائش کی مدت پوری کر لی ہے تو ضروری ہے کہ اس میں رشد وہدایت کا اضافہ ہو اور شعور حاصل ہو۔ چونکہ رشد وہدایت کی مدت پوری ہوگئی ہے مگر اس میں یہ آیا نہیں ہے اس لئے اب مدت کو اس کے قائم مقام مانا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فان انستم منهم رشدا﴾

یہاں ''رشداً'' نکرہ ہے جو کہ عام ہے رشد تحقیقی اور تقدیری دونوں کو شامل ہے یعنی رشد حقیقتاً پایا جائے یا تقدیراً تم ان کا مال انہیں دیدو۔

اعتراض:

قیاس کا تقاضہ ہے کہ سفیہ کو اس کا مال تین دن بعد دے دیا جائے جیسے مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے؟

جواب:

مرتد اور سفیہ میں یکسانیت نہیں ہے کیونکہ مرتد عاقل ہوتا ہے اور سفیہ غیر عاقل اور عقل کے باب میں مہلت دینے کی حد کے تعین پر کوئی دلیل قطعی نہیں ہے کہ تین دن یا زیادہ کی مدت معین کی جائے کیونکہ انسانی عقل کے درجات مختلف ہوتے ہیں کہ کتنے ہی عقلمند مختصر

وقت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں یا ہمیشہ کے لئے محروم رہتے ہیں۔

جو لوگ عقل کو علل شرع سے "اوپر" اور "حاکم" مان لیتے ہیں ان کے پاس اس پر کوئی دلیل نہیں ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے نہ نقلی نہ عقلی۔ بلکہ عقل کو حاکم کیسے مانا جا سکتا ہے کیونکہ یہ نفسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی ہے تو جو چیز نفسانی خواہشات سے جدا نہ ہو وہ کیونکر مستقل طور پر حاکم بن سکتی ہے؟ لہذا عقل کسی حال میں بھی مستقل طور پر حاکم نہیں بن سکتی۔

اسی طرح وہ لوگ جو عقل کو بالکل بے دخل مانتے ہیں ان کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔ ان لوگوں میں حضرت امام شافعی رضی اللہ عنہ بھی ہیں اسی وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ وہ قوم معذور ہے جس کو دعوت نہ پہنچی ہو لہذا اس کو اگر کوئی قتل کر دے تو قاتل پر ضمان لازم ہوگا کیونکہ اس کا کفر معاف ہے اس لئے وہ شرعی طور پر مکلف بالاسلام نہیں ہے۔

اس مسئلے سے اور عقل کو لغو قرار دینے والوں کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ وہ عقل کو اجتہاد اور عقلی دلیل کے ذریعے بے دخل ولغو قرار دیتے ہیں اور یہ خود ان کے مذہب کے خلاف ہے (کہ ایک طرف عقل کو لغو مانتے ہیں اور دوسری طرف اپنے اس دعوی کو عقلی دلیل سے ثابت کرتے ہیں یہ صریح تناقض ہے) لہذا افراط وتفریط سے خالی معتدل مذہب یہی ہے کہ عقل کو احکام شرعیہ میں معتبر مانا جائے۔

جب ثابت ہو گیا کہ عقل اثبات اہلیت میں معتبر ہے تو اب مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اہلیت سے متعلقہ کلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اہلیت انسان (۲) اہلیت انسان پر عارض ہونے والے امور

اہلیت کا بیان

اہلیت:

اهلية الانسان للشئ عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه

شرع میں انسان کی اھلیت یہ ہے کہ اس میں ایسی صلاحیت ہو کہ ''اس کیلئے'' اور ''اس پر'' حقوق شرعیہ واجب کئے جاسکیں۔(لہ ''اس کیلئے'' سے مراد یہ ہے کہ وجوب بجالائے تو اس کیلئے نفع ہوگا اور علیہ ''اس پر'' سے مراد یہ ہے کہ روگردانی کرے گا اسے ضرر ہوگا)

اہلیت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اہلیت وجوب یعنی حکم شرعی نافذ کئے جانے کی صلاحیت۔

(۲) اہلیت اداء یعنی حکم شرعی بجالانے کی صلاحیت۔

اہلیت وجوب

اہلیت وجوب کی بنیاد ''ذمہ صالحہ'' ہے کیونکہ یہی محل وجوب ہے۔ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو اسی وقت اس کیلئے ذمۂ صالحہ ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہ وہ ذمہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عالم ارواح میں دیا تھا جس کو قرآن مجید میں یوں بیان کیا گیا ہے "واذاأخذربک من بنی آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوابلٰی الخ"(سورة الاعراف)

اس ذمہ میں یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ انسان پر احکام نافذ کئے جائیں جن پر اگر وہ عمل کرے گا تو اسے نفع ملے گا اور اگر چھوڑ دے گا تو ضرر پہنچے گا۔ اس پر فقہاء کرام علیھم الرضوان کا اجماع ہے۔

ذمہ:

اس کا لغوی معنی ''عھد'' ہے اور شرعی اصطلاحی معنی ہے

﴿عبارة عن وصف يصيربه الانسان اهلا لماله وعليه﴾

یعنی ذمہ شرع میں ایسا وصف ہے جس کے ذریعے انسان ما له و ما عليه کا اہل بنتا ہے۔

جنین کا حکم:

بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے وہ من وجہ ماں کا جزء ہوتا ہے کہ وہ حرکت

وسکون وغیرہ میں ماں کے تابع ہوتا ہے لہذا اس وقت اسکے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہوتا ہے لیکن من وجہٍ اس کیلئے ذمہ ہوتا ہے کہ اسکی حیات ماں کی حیات سے علیحدہ ہے اور بطنِ مادر سے جدا ہونے والا ہوتا ہے لہذا اس کے حق مین وہ چیزیں ثابت ہوں گی جو اس کے لئے مفید ہیں جیسے ثبوتِ نسب، حریت، وراثت وصیت وغیرہ۔

بچے پر عبادات کی ادائیگی لازم نہیں:

نفس وجوب مقصود بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ وجوب سے مقصود اسکا ''حکم'' ہوتا ہے اور وہ ہے ''اداء بالاختیار'' جوکہ بچے میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ اختیارات سے عاجز ہوتا ہے۔ لہذا جب بچے میں حکم نہیں پایا جاتا ہے اور حکم کے ذریعے آزمائش میں مبتلا کئے جانے کی غرض نہیں ہوتی ہے کہ وہ ابھی کمزور ہوتا ہے تو اس پر وہ تمام امور معاف ہیں جن کو اداء کرنے کیلئے اختیار چاہئے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس پر بالغین جیسے احکام کی ادائیگی لازم نہیں ہو گی (جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ)

جیسے (قاعدہ ہے کہ) محل نہ ہو تو حکم بھی نہیں پایا جاتا ہے۔

لہذا کافر پر عبادات میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہے کیونکہ وہ اختیارات کا اہل نہیں ہوتا ہے البتہ ایمان لانا لازم ہے۔ کیونکہ وہ اس کی ادائیگی کا اہل ہوتا ہے اور اس کے حکم (نجاتِ ابدی) کا بھی اہل ہوتا ہے۔ اور بچہ جب عاقل نہ ہو تو اس پر ایمان لانا لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں اہلیت اداء نہیں ہوتی ہے۔ اور جب عاقل ہو جائے اور ادائے ایمان کا احتمال پایا جائے تو اس پر اصل ایمان لازم ہے ادائے ایمان لازم نہیں ہے (کیونکہ اس میں اہلیت وجوب تو ہے لیکن اہلیت اداء اب بھی نہیں ہے) لہذا اگر وہ لائے تو اسکا ایمان معتبر ہو گا اور اس پر جو بعد بلوغ اسلام لانا فرض ہونا تھا وہ اداء ہو جائے گا لیکن وہ مکلف بالاسلام نہیں ہے۔ لہذا اگر وہ ایمان نہ لائے تو گنہگار بھی نہیں ہو گا۔ جیسے مسافر اگر جمعہ ادا کرے تو اس کا جمعہ ہو جائے گا اور بطور فرض کے ادا ہو گا اگر چہ قبل اداء اس پر جمعہ فرض نہیں تھا!

نوٹ:

بچے پر ''حقوق العباد کا ضمان'' جیسے قرض، تلف کردہ چیزوں کا ضمان ''عوض'' جیسے مبیع کی قیمت وغیرہ زوجہ اور کفالت میں موجود رشتہ داروں کا ''نفقہ'' واجب ہوا ہے کیونکہ ان امور میں اداء بالاختیار ضروری نہیں ہے۔

اہلیت اداء کا بیان

اہلیت اداء کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اہلیت کاملہ (۲) اہلیت قاصرہ

اہلیت کاملہ:

اہلیت کاملہ کا تعلق دو قدرتوں سے ہے ''قدرت فہم خطاب'' یہ عقل ہے اور قدرت عمل یہ ''بدن'' ہے جب دونوں قدرتیں پائی جائیں گی تو اہلیت کاملہ ہوگی۔

جیسے بندہ عاقل بھی ہو اور بالغ بھی ہو تو چونکہ اس میں عقل بھی ہے اور جسم بھی کامل ہے لہذا اس میں اھلیت کاملہ ہوگی۔

اہلیت قاصرہ:

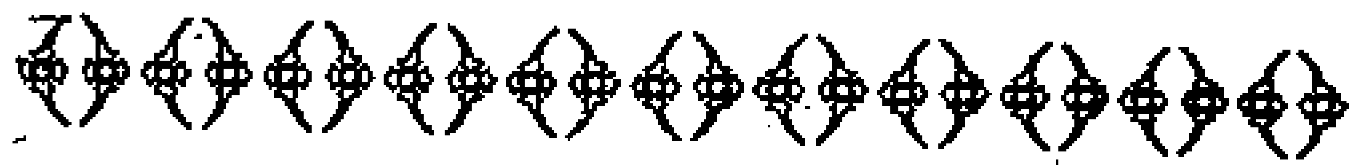
اہلیت قاصرہ اداء سے متعلقہ دونوں قدرتوں میں سے ایک نہ پائی جائے یا کسی ایک میں ضعف پا جائے۔

جیسے انسان میں بلوغت سے قبل عقل و بدن دونوں ناقص ہوتے ہیں یا معتوہ (نیم پاگل) میں بدن تو کامل ہوتا ہے مگر عقل ناقص ہوتی ہے۔ جیسے بچے کی عقل غیر معتدل ہوتی ہے ایسے ہی معتوہ کی عقل بھی غیر معتدل ہوتی ہے۔

حکم:

اہلیت قاصرہ ''صحت'' کی بنیاد ہوتی ہے یعنی اہلیت قاصرہ پائی جائے تو بندے پر احکام کی ادائیگی تو لازم نہیں ہوتی ہے البتہ اگر وہ کوئی عمل کرے تو وہ درست ہوتا ہے۔ اسی طرح

اہلیت کاملہ وجوب اداء کی بنیاد ہوتی ہے بندہ احکام شرع کا مکلف ہو جاتا ہے۔اور خطاباتِ شرع اس کی جانب متوجہ ہوتے ہیں۔



اہلیت قاصرہ پر تفریعات

(۱) عاقل بچے کا ایمان لانا معتبر ہے۔

(۲) ہر وہ کام جس میں بچے کیلئے نفع محض ہو ان میں بچے کے تصرفات جائز ہیں۔جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا۔

(۳) بچے کی عبادات بدنیہ کی ادائیگی درست ہو گی اگر چہ وہ مکلف نہیں ہوتا کیونکہ اس میں بچے کا اپنا فائدہ ہے کہ ان کا عادی بن جائے گا۔

(۴) عاقل بچہ اگر ولی کی اجازت سے بیع ،اجارہ وغیرہ کرے جس میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ بچے کی رائے میں جو کمی تھی وہ ولی کی اجازت سے پوری ہوگئی ہے لہٰذا امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کا تصرف بالغ کے تصرف کی طرح ہو گیا

یہی وجہ ہے کہ امام اعظم رضی اللہ عنہ

کے نزدیک (ایک روایت میں) بچہ اگر ولی کی اجازت سے اجنبیوں سے غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کرے تو یہ جائز ہے جبکہ صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اعتراض:

بچہ اگر ولی کی اجازت سے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کرے تو یہ بھی جائز ہونی چاہیے" کیونکہ بچے کی رائے ولی کی اجازت سے کامل ہو جاتی ہے"۔

جواب:

بچہ من وجہ اصل ہوتا ہے کہ اصل فعل یعنی عقد وہی کرتا ہے اور من وجہ ولی کا نائب ہوتا ہے کہ عقد کا نفاذ ولی کی وجہ سے ہوتا ہے۔لہذا اگر بچہ ولی کی اجازت سے ولی ہی سے غبن فا حش کے ساتھ بیع کرے تو تہمت کی جگہ میں شبہ نیابت پایا جائے گا کہ بچہ ولی کے نائب کی حثیت سے ولی سے عقد کر رہا ہے۔گویا ولی غبن فاحش کے ساتھ بچے کا مال اپنے آپ کو فرو خت کرر ہا ہے۔

مجور کا حکم:

مجور (خواہ صبی ہو یا عبد مگر یہاں صبی مراد ہے) اگر صبی عاقل نے وکالت سے متعلقہ امور مثلاً مبیع اور ثمن سپرد کرنے اور عیب کی صورت میں خصومت میں وکالت قبول کر لی تو بچے پر ان چیزوں کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس سے ضرر لازم آتا ہے۔اور اس کی اہلیت قاصرہ ہے البتہ اگر ولی کی اجازت سے ایسا کرے تو وہ ذمہ دار ہوگا۔کیونکہ اس کی را ئے میں جو کمی تھی وہ ولی کی رائے سے پوری ہوگئی ہے۔

اسی طرح بچہ اگر اعمال صالحہ میں کوئی وصیت کرے (مثلاً کسی کو اپنے مال میں سے کچھ دینے کی وصیت کرے) تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوگی۔بخلاف امام شافعی علیہ الرحمہ کے۔

امام شافعی علیہ الرحمہ کا مذہب:

امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک بچے کی وصیت صحیح ہے کیونکہ اس میں بچے کیلئے آخرت میں نفع ہے کہ اسے ثواب ملے گا۔اور قاعدہ یہ ہے کہ "بچہ نفع مند چیزوں کا مالک ہوتا ہے"۔

امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل کا جواب:

وراثت نفع محض ہے (یعنی اس میں نفع ہی نفع ہے ضرر بالکل نہیں ہے) کیونکہ شرع نے وراثت کو مورث (میت) کیلئے نفع بخش بنایا ہے۔جیسے نبی کریم ﷺ نے حضرت سعد

رضـی الـلـه عنه سے ارشاد فرمایا ﴿لان تـدع ورثتک اغنیاء خیر من ا تدعهم عـالة یتکففون الناس﴾ یہ کہ تو اپنے ورثاء کو (دنیا میں) مالدار چھوڑے یہ اس سے زیادہ بہتر ہے کہ تو انہیں محتاج چھوڑے (اور وہ) لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے رہے۔

یہاں تک کہ بچے کے حق میں بھی وراثت کو نفع بخش بنایا ہے۔ اگر یہ بچے کے حق میں نفع بخش نہ ہوتی تو شرع اس کو بچے کیلئے کبھی بھی مشروع نہ کرتی۔ رہا وصیت کا معاملہ تو وصیت آخرت میں نفع کا باعث ضرور ہے۔ مگر اس میں صدقے کی صورت میں مال کو زائل کیا جاتا ہے تو اس حیثیت سے وصیت میں بچے کیلئے ضرر ہے۔

الحاصل وصیت نفع والی چیز ضرور ہے۔ مگر اس میں نفع محض نہیں ہے۔ جبکہ وراثت نفع محض ہے لہذا وارثت سے وصیت کی طرف منتقل ہونا یقیناً افضلیت کو چھوڑنا ہے۔

اعتراض:

اگر وصیت میں ضرر ہے تو پھر یہ بالغ کیلئے بھی مشروع نہیں ہونی چاہئے تھی؟

جواب:

بالغ کے حق میں وصیت کو اسی طرح مشروع کیا ہے جیسے اس کیلئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض کو مشروع کیا گیا ہے۔ جبکہ یہ چیزیں بچے کیلئے مضر ہیں۔ لہذا شرع نے ان کو بچے کیلئے مشروع نہیں کیا۔ یہاں تک کہ اسکا ولی سمیت کوئی بھی اسکی طرف سے ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ البتہ قرض کا معاملہ علیحدہ ہے۔ قاضی اس میں تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے کہ وہ بچے کا مال جس کو چاہے بطور قرض دے سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بچے کیلئے نفع ہے۔ قاضی کی سرپرستی کی وجہ سے اسکا مال ضائع ہونے سے بچ جائے گا۔ جبکہ وہی مال اگر کسی کے پاس بطور امانت رکھوایا جائے اور پھر امانت دار کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو امانت دار پر اسکا ضمان نہیں ہوگا

☆☆☆☆☆☆☆۔

اسی طرح اگر بچہ ایمان لانے کے بعد (معاذ اللہ) مرتد ہوگیا تو امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اخروی احکام میں اس کے لئے کوئی معافی نہیں ہوگی عنداللہ اسکی گرفت ہوگی۔ دنیاوی احکام میں سے بھی کچھ احکام اس کے لئے ثابت ہونگے جیسے اسکی مسلم زوجہ اس سے بائنہ ہو جائے گی، اور وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ البتہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اسکی طرف سے حرب (یعنی اسلام کے خلاف جنگ وجدال) نہیں پایا جاتا ہے اور وہ بچہ ہے اور بچے کے حق میں ضرر ممنوع ہے۔

نوٹ:

بچے کے حق میں ضرر معاف ہونے کے باوجود مسلم زوجہ کی علیحدگی، میراث سے محرومی جیسے دنیاوی احکام اس کے حق میں ارتداد کے ضمن میں ثابت ہوتے ہیں کیونکہ یہ احکام ارتداد کے لوازمات میں سے ہیں جب بھی ارتداد ثابت ہوگا یہ احکام بھی ارتداد کے ضمن میں ثابت ہوں گے۔ چنانچہ ان احکام کو قصداً ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ارتداد کے لوازم ہونے کی وجہ سے ضمناً ضروری طور پر ثابت ہوتے ہیں۔ لہذا ان لوازمات کے ضمناً ضروری طور پر ثابت ہونے کی وجہ سے ارتداد جیسے بڑے گناہ کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ جیسے والدین (نعوذ باللہ) مرتد ہو کر دار حرب چلے جائیں تو بچے کو بھی ان کے تابع سمجھتے ہوئے مرتد کہا جاتا ہے اور اسکے حق میں ارتدار کے لوازمات بھی ثابت کئے جاتے ہیں۔ ان لوازمات کے ضرر کے پیش نظر اس سے ارتداد کو ممنوع نہیں قرار دیا جاتا۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی علیہ الرحمہ کا مذہب:۔

ارتدار کے احکام دنیا میں بچے کے حق میں ثابت نہیں ہوں گے (اسکی مکمل تفصیل ھدایہ باب احکام المرتدین میں مطالعہ فرمائیں)

اہلیت پر عارض ہونے والے امور کا بیان

عرض کا لغوی معنی روکنا ہے۔ اہلیت کو لاحق ہونے والے امور کو عوارض اسلئے کہتے ہیں کہ یہ

بندے کے حق میں احکام کوثابت ہونے سے روکتے ہیں۔

عوارض کی دوقسمیں ہیں:

(۱) سماوی۔

(۲) کسبی۔

سماوی:

وهو ماثبت من قبل صاحب الشرع بلااختيار العبدفيه

یعنی عارض سماوی وہ عارض ہے جوشارع کی جانب سے ثابت ہواوراس میں بندے کا کوئی اختیار نہ ہو۔

کسبی:

وهو ماثبت باختيار العبدفيه

یعنی عارض کسبی وہ عارض ہے جو بندے کے اپنے اختیار سے ثابت ہو۔

عوارض سماویہ گیارہ ہیں

(۱) جنون (۲) صغر (۳) عتہ (۴) نسیان (۵) نوم (۶) اغماء (۷) رق (۸) مرض (۹) حیض

(۱۰) نفاس (۱۱) موت

عوارض کسبیہ کی دوقسمیں ہیں:

(۱) کسبی منہ۔

(۲) کسبی من غیرہ۔

کسبی منہ:

وہ عارض جو بندے کی اپنی ذات سے حاصل ہو۔

کسبی من غیرہ:

وہ عارض جو بندے کو اپنے غیر سے حاصل ہو۔

کسبی منہ کی چھ قسمیں ہیں:

(۱) جہل (۲) سفاھۃ

(۳) سُکر (۴) ھزل

(۵) سَفر (٦) خطاء

کسبی من غیرہ ایک ہی قسم ہے:

اکراہ۔

اکراہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اکراہ ملجی۔

(۲) اکراہ غیر ملجی۔

اکراہ ملجی:

بندے کو کسی کام کے کرنے پر اس طرح مجبور کرنا کہ وہ بندہ کام کرنے پر مجبور ہو جائے۔

اکراہ غیر ملجی:

بندے کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے مگر بندہ وہ کام کرنے پر مجبور نہ ہو۔

عوارض سماویہ کا تفصیلی بیان

جنون:

ھو اختلال العقل بحیث یمنع جریان الافعال والاقول علی نھج العقل الانادرا (التعریفات)

یعنی عقل کا اس طرح سے خراب ہو جانا کہ بندے کے افعال واقوال کو عقل کے تقاضے کے مطابق صادر ہونے سے روک دے مگر شاذ و نادر حالت ایسی ہو جس میں یہ خرابی نہ ہو۔

جنون کی اقسام

جنون کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جنون ممتد۔

(۲) جنون غیر ممتد۔

پھر ان میں سے ہر ایک اصلی بھی ہوسکتا ہے کہ بندہ حالت جنون میں ہی بالغ ہوا ہو اور ہر ایک طاری بھی ہوسکتا کہ بعد بلوغت طاری ہوا ہو۔

احکام:

جنون کی وجہ سے اس کے اقوال میں رکاوٹ آجاتی ہے لہذا اسکی طلاق، عتاق اور ھبہ غیر معتبر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ چیزیں ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہیں ہوں گی۔

مصنف علیہ الرحمہ نے اقوال کا کہہ کر افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کا فعل معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے کہ اقوال کا تعلق عقل سے ہوتا ہے اور مجنون عقل سے خالی ہوتا ہے لہذا عقل نہ ہونے کی وجہ سے اس کے اقوال بھی غیر معتبر ہو جاتے ہیں جبکہ افعال کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اور یہ حسی طور پر پائے جاتے ہیں۔ لہذا اس کے فعل سے کسی انسان کا مال تلف ہو جائے تو اس سے ضمان لیا جائے گا۔

جنونِ ممتد سے وہ چیزیں ساقط ہو جاتی ہیں جو باعث ضرر ہوں اور بالغ شخص سے کسی عذر کی بناء پر ساقط ہونے کا احتمال رکھیں۔

جیسے، حدود، کفارات، قصاص وغیرہ اور عبادات جیسے نماز روزہ وغیرہ۔

مصنف علیہ الرحمہ نے ﴿ما کان ضررا یحتمل السقوط﴾ کی قید لگا کر ان چیزوں سے احتراز کیا ہے جو حق غیر سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہیں۔ جیسے تلف کردہ اشیاء کا ضمان، نفقۂ اقارب، اور دیت یہ چیزیں جنون کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہیں جیسے یہ بچے کے بچپنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہیں۔

جنون ممتد سے بعض احکام کے ساقط ہونے کی وجہ:

جنون ممتد ہو تو اداء کو لازم قرار دینے سے حرج لازم آئے گا (کہ اتنی ساری عبادات کی قضاء انسان کو پریشانی میں ڈال دے گی) لہذ مجنون کے حق میں لزوم اداء باطل ہوگا اور اداء کے معدوم ہونے سے نفس وجوب بھی اسکے حق میں معدوم ہو جائے گا۔ لہذا اسکے حق میں نماز روزہ وغیرہ عبادات ساقط ہو جائیں گی۔ کیونکہ نفس وجوب سے مقصود اداء ہے۔ اور جب اداء ہی معدوم ہو گئی تو مجنون کے حق میں وجوب کا کوئی فائدہ نہیں رہا۔ اسلئے اسکے حق میں نفس وجوب کو بھی معدوم قرار دے دیا گیا۔

جنون کی حدِ امتداد

جنون کی حد امتداد روزے میں پورا ایک مہینہ ہے، نمازوں میں شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک دن ایک رات سے زیادہ وقت گزر جائے۔ (مثلاً زوال سے قبل جنون طاری ہوا اور اسکے اگلے دن بعد زوال افاقہ ہوا تو اس پر نمازوں کی قضا نہیں ہوگی)

جبکہ امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک چھ نمازیں ہیں کہ جنون میں چھ نمازیں گزر جائیں تو ان کی قضا نہیں ہے۔ زکوٰۃ میں امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک پورا سال ہے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک سال کا اکثر حصہ ہے۔ وہ مکلّف کی آسانی کیلئے اکثر کو کل کے قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ لہذا اگر گیارہ ماہ بعد جنون ختم ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک واجب نہیں ہوگی کیونکہ سال کا اکثر حصہ گزر چکا ہے۔

جنون غیر ممتد کے احکام

جنون غیر ممتد اگر طاری یعنی عارضی ہو تو ہمارے ائمہ ثلثہ علیہم الرحمہ کے نزدیک از روئے استحسان اسکی وجہ سے عبادات ساقط نہیں ہونگی کیونکہ یہ جنون نوم اور اغماء کی طرح ہے۔

جنون غیر ممتد اگر اصلی ہو تو اس کے احکام کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

جنون غیر ممتد اصلی کی وجہ سے عبادات ساقط ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے اسکو افاقہ ہو جائے یا ایک دن اور رات گرزنے سے پہلے افاقہ ہو جائے تو اس پر گذشتہ روزے اور نمازوں قضا لازم نہیں ہوگی۔ اسکا حکم بچے کے حکم جیسا ہے کہ بچہ جب بالغ ہوتا ہے اس وقت سے مکلّف ہوتا ہے ایسے ہی اسکا جنون جب ختم ہوگا اس وقت سے مکلف ہوگا۔

امام محمد علیہ الرحمہ کا مذہب:

جنون غیر ممتد اصلی کی وجہ سے عبادات ساقط نہیں ہونگی لہذا اس پر فوت شدہ روزے اور نمازوں کی قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ جنون عارضی کی طرح ہے۔

قاعدہ:

﴿ما كان حسنالا يحتمل الغير او قبيحالا يحتمل العفو فثابت فی حقه﴾

جو چیز حسن ہو قبح کا احتمال نہ رکھے (جیسے ایمان) یا جو چیز قبیح ہو معافی کا احتمال نہ رکھے (جیسے کفر) مجنون کے حق میں ثابت ہوگی لہذا والدین کی پیروی میں اسکا ایمان بھی ثابت ہوگا اور ارتداد بھی ثابت ہوگا۔

وضاحت:

مجنون کا ایمان یا ارتداد قصدا ثابت نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس کیلئے اعتقاد چاہیے ہوتا ہے۔ جو کہ عقل کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ جبکہ والدین کی پیروی میں یہ دونوں پائے جاتے ہیں کیونکہ اتباع میں مجنون کا اعتقاد شرط نہیں ہوتا ہے۔ لہذا معاذ اللہ اگر والدین مرتد ہو جائیں تو مجنون کو مسلمان نہیں کہا جائے گا کیونکہ اصالۃ یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مجنون میں تصدیق متصور نہیں ہوسکتی۔ اور والدین کی پیروی میں بھی نہیں کیونکہ ان کی جس پیروی کی وجہ سے اس کے لئے اسلام کا حکم مانا تھا وہ ان کے ارتداد کے بعد ختم ہو چکی ہے۔ اب اگر اس

کے لئے ارتداد کا حکم ثابت نہ کیا جائے تو اس کے ارتداد کو قابل عفو ماننا لازم آئے گا جو کہ فاسد ہے۔

صغر کا بیان

صغر اول احوال میں یعنی عقل آنے سے پہلے جنون کی طرح ہوتا ہے۔کیونکہ وہ جنون کی طرح عدیم العقل اور عدیم التمیز ہوتا ہے۔اور جب بچہ عقلمند ہو جائے تو اس میں اہلیت اداء کی ایک قسم (اہلیت قاصرہ) پائی جاتی ہے۔اہلیت کاملہ اس میں نہیں پائی جاتی کیونکہ ابھی اس میں صغر کا عذر موجود ہوتا ہے۔لہذا اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوں گی جو بالغ آدمی سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جیسے حدود، کفارات، قصاص، عبادات وغیرہ۔

ضابطہ کلیہ:

﴿یوضع عنه العهدة ویصح منه وله مالا عهدة فیه﴾

یعنی بچے پر سے وہ تمام تر ذمہ داریاں ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں اور وہ یا اسکی جانب سے اسکا ولی جو بھی نفع والا کام کرے درست ہے۔

وجہ معافی:

صغر کو اللہ تعالیٰ نے اسباب رحمت میں سے بنایا ہے۔لہذا تمام تر احکام جو سقوط کا احتمال رکھتے ہیں صغر کو ان کے معاف ہونے کا سبب بنا دیا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے۔

اعتراض:

صغر اگر موجب رحمت ہے تو بچے کو غلام ہو یا کافر ہونے کی صورت میں وراثت سے کیوں محروم کیا جاتا ہے؟ جبکہ صغر کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بچے پر رحم کیا جائے اور وارثت ثابت کی جائے۔!

جواب:

غلام یا کافر بچے کو اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے وراثت سے محروم کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وراثت کا تقاضہ ہے کہ وارث وراثت کا مالک بنے۔ جبکہ غلام میں مالک بنے کی اہلیت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح کافر کو مسلمان کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا﴾ اور وراثت میں ولایت ہوتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کے قول کو بیان فرمایا ﴿فھب لی من لدنک ولیا یرثنی الخ﴾ لہذا معلوم ہوا حق وراثت کا حاصل نہ ہونا سبب (یعنی ولایت) اور اہلیت (یعنی مالک بننے کی اہلیت) کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اسکو غلامی یا کافر کی سزا نہ سمجھا جائے۔

عتہ کا بیان

عتہ:

هو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامه فیشبه مرة بکلام العقلاء و مرة بکلام المجانین

یعنی عقل میں فتور پیدا ہو جانا اس حیثیت سے کہ بندہ ایسا بے ربط کلام کرنے لگے کہ کبھی اس کا کلام عقلاء جیسا ہو تو کبھی پاگلوں جیسا ہو عتہ کہلاتا ہے۔

عتہ کا حکم:

المعتوه بعد البلوغ مثل الصباء مع العقل فی کل الاحکام حتی انه لا یمنع صحة القول و الفعل لکنه یمنع العهدة

یعنی معتوہ بالغ تمام احکام میں عاقل بچے کی طرح ہوتا ہے۔عتہ اسکے اقوال وافعال کی صحت میں مانع نہیں ہوتا ہے۔البتہ ضرر رساں امور کے اسباب کے لئے مانع ہوتا ہے۔(جیسے طلاق،عتاق وغیرہ)

وضاحت:

☆ جیسے عقل کے نہ ہونے میں مجنون کا حال بچے کے اول احوال جیسا ہوتا ہے۔اسی طرح اصل عقل کے پائے جانے میں معتوہ کا حال بچے کے آخر احوال جیسا ہوتا ہے۔البتہ معتوہ کی عقل میں فطور ہوتا ہے

☆ معتوہ کے تمام اقوال وافعال درست ہوتے ہیں جیسے اسلام لانا، مال غیر کی بیع وغیرہ میں وکیل بننا، ہبہ قبول کرنا وغیرہ۔

☆ وہ چیزیں جو اس کے حق میں ضرر رساں ہوتی ہیں اور سقوط کا احتمال رکھتی ہیں اس سے ساقط ہو جائیں گی۔ وہ ان کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ جیسے بیع وشراء میں ثمن سپرد کرنے کی اور عیب کی صورت میں خصومت کی وکالت اگر معتوہ کو دیجائے تو وہ ان چیزوں کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ البتہ ولی کی اجازت شامل ہو جائے تو ذمہ دار ہوگا۔

☆ اپنی عورت کو طلاق اور غلام کو آزاد نہیں کر سکتا اگر چہ ولی کی اجازت سے ہو۔ کیونکہ اس میں معتوہ کیلیے سراسر ضرر ہے۔

اعتراض:

معتوہ جب ضرر رساں چیزوں کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے تو اس کے اور بچے کے حق میں متلفات (تلف کردہ چیزوں) کا ضمان بھی واجب نہیں ہونا چاہیے!

جواب:

متلفات کے ضمان کا تعلق اس ذمہ داری سے نہیں ہے جس کی بچے اور معتوہ سے نفی کی گئی ہے کیونکہ اس ذمہ داری سے مراد وہ چیز ہے جو عقود سے لازم آتی ہے اور معافی کا احتمال رکھتی ہے جبکہ متلفات کا ضمان عقود کے قبیل سے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ عقد سے لازم نہیں آتا بلکہ بندے کے فعل سے لازم آتا ہے۔ اسی طرح متلفات کا ضمان معافی کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے کیونکہ شرع نے اسکو مستہلک (مال ہلاک کرنے والا) پر جبرا نافذ کیا ہے۔

اسلئے کہ یہ حقوق العباد میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے اموال کو محفوظ بنایا ہے اور مستہلک کا صبی ہونا یا معتوہ ہونا محل معصوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس محل کیلئے عصمت ثابت ہے کہ بندہ اپنی ضروریات پوری کرنے کیلئے اس کا محتاج ہے مستہلک کے صبی ہونے یا معتوہ ہونے سے بندے کی حاجت زائل نہیں ہوتی ہے لہذا مستہلک پر ضمان واجب ہوگا۔

اسی طرح معتوہ سے خطابات شرعیہ ساقط ہو جاتے ہیں جیسے بچے سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس پر عبادات واجب نہیں ہوں گی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہوں گے۔ جیسے حدود، کفارات، قصاص وغیرہ۔ اسی طرح معتوہ پر دوسرے کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے مگر وہ خود کسی کا ولی نہیں بن سکتا کیونکہ اس کی عقل میں کمی ہوتی ہے۔

جنون وصغر میں فرق:

جنون ایک ایسا عارض ہے جس کے زائل ہونے کا کوئی وقت معین نہیں ہے لہذا اگر مجنون کی زوجہ اسلام قبول کرلے تو اس کے والدین پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جائے گا (کسی وقت کا انتظار نہیں کیا جائے گا) اگر والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو معتوہ اور اسکی زوجہ کا نکاح باقی رہے گا ورنہ تفریق کردی جائے گی۔

جبکہ صغر ایک ایسا عارض ہے جس کے زائل ہونے کا وقت معین ہے۔ لہذا اگر صغیر بے عقل کی زوجہ اسلام قبول کرلے تو اس کے عاقل ہونے تک تاخیر واجب ہے۔ اب اگر وہ عاقل ہونے کے بعد اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تو ان کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

صبی عاقل اور معتوہ عاقل میں فرق:

صبی عاقل اور معتوہ عاقل میں فی الحال اسلام پیش کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے دیگر تمام احکام میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

نوٹ:

معتوہ کے ساتھ خلاف معمول ''العاقل،، کی صفت کا ذکر اسلئے کیا ہے کہ مجنون کو بھی مجازاً معتوہ کہدیا جاتا ہے۔ لہذا مجنون اور معتوہ میں فرق کرنے کیلئے اس صفت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے مجنون کا ذکر ہوا ہے۔ تو وھم ہو سکتا تھا کہ یہاں معتوہ سے مراد مجنون ہے۔

نسیان کا بیان

نسیان:

هو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة

یعنی ایسے شخص کی جانب سے عقل میں موجود صورت کا ملاحظہ نہ ہونا جس میں فی الجملہ صورت کو ملاحظہ کرنے کی صلاحیت ہو نسیان کہلاتا ہے۔

حکم:

نسیان نہ حقوق اللہ تعالی کے نفس وجوب کے منافی ہوتا ہے نہ وجوب اداء کے کیونکہ ناسی میں قدرت فہم خطاب اور قدرت عمل دونوں ہوتی ہیں۔ اور پھر بھولنے سے کوئی عبادت چھوٹ جائے تو اسکی اداء یا قضاء میں حرج بھی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ناسی سے نماز، روزہ، وغیرہ عبادات ساقط نہیں ہونگی لیکن جس عبادت میں نسیان غالب ہو (یعنی نسیان اس میں اکثر واقع ہوتا ہو) تو وہ معاف ہے کیونکہ وہ صاحب حق یعنی اللہ تعالی کی طرف سے لاحق ہوتا ہے۔ جیسے روزہ میں بھول کر کھا پی لینا تو یہ بھولنا روزے میں اکثر ہوتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت کھانے پینے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ اسی طرح ذبح کے وقت تسمیہ بھول جانا یہ بھی اکثر ہوتا ہے کیونکہ اس وقت انسان پر ہیبت طاری ہوتی ہے۔ انسانی طبیعت اس سے دور بھاگتی ہے اور بشری حالت بدل جاتی ہے جس کی وجہ سے بندہ تسمیہ بھول جاتا ہے لہذا یہ ہمارے نزدیک معاف ہے۔ اسی طرح دو رکعت کے بعد قعدہ اولیٰ میں بھول سے سلام

پھیر دینا یہ بھی معاف ہے کیونکہ یہاں بھی مصلی کے اس حالت میں کثرت سے سلام پھیرنے کی وجہ سے نسیان غالب ہے کہ وہ قعدہ اولی کو قعدہ اخیرہ سمجھ بیٹھتا ہے۔لہذا اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔البتہ اگر بھول کر کلام کرلے تو نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ نمازی کی مخصوص حالت اسے یاد دلا رہی ہوتی ہے کہ وہ نماز میں ہے۔

حقوق العباد معاف نہیں:

نسیان کی وجہ سے حقوق العباد معاف نہیں ہوں گے لہذا اگر بھولے سے کسی کا مال تلف کردے تو ضمان دینا ہوگا۔

نوم کا بیان

نوم:

هو فترة طبعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلا متها واستعمال العقل مع قيامه

یعنی نیند وہ طبعی سستی ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہوتی ہے اور حواس ظاہرہ وباطنہ کو صحیح سالم ہونے کے باوجود کام سے روکتی دیتی ہے اور عقل کو موجود ہونے کے باوجود استعمال سے روک دیتی ہے۔

حکم:

نیند انسان کو اپنی قدرت اور اختیار استعمال کرنے سے عاجز کر دیتی ہے لہذا خطاب بالاداء اسکے بیدار ہونے تک مؤخر رہے گا۔اور وجوب اداء اس سے ساقط نہیں ہوگا۔کیونکہ بیدار ہونے کے بعد کسی حرج کے بغیر عبادات کی اداء یا قضاء کر سکتا ہے۔اسی طرح نائم کے تمام تصرفات باطل ہوں گے لہذا اسکے طلاق،عتاق،اسلام اور ارتداد کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا

اسی طرح نماز میں نائم کی قراءت،رکوع اور سجود کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ نیند میں

اسکا اختیار ہی نہیں ہوتا ہے۔اسی طرح اگر کوئی حالت نماز میں نیند میں کلام کرے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ یہ کلام ایسے شخص سے صادر ہوا جسے تمیز اور اختیار نہیں تھا لہذا یہ حقیقت میں کلام ہی نہیں تھا۔اسی طرح اگر کوئی حالت نماز میں نیند میں قہقہہ لگائے تو اسکی نماز فاسد ہوگی نہ وضو ٹوٹے گا۔یہی صحیح مذہب ہے کیونکہ جیسے نائم کی قرات قراءت نہیں ہوتی اور کلام کلام نہیں ہوتا ہے اسی طرح قہقہہ بھی قہقہہ نہیں ہوتا ہے۔

اغماء کا بیان

اغماء:

ھو تعطل القوی المدرکة والمحرکة حرکة ارادیة بسبب مرض یعرض الدماغ او القلب

یعنی انسان کی قوت مدرکہ ومحرکہ کا معطل ہوجانا ایسے مرض کے سبب جو دماغ یا قلب کو لاحق ہوتا ہے اغماء کہلاتا ہے۔

حکم:

اغماء یعنی بے ہوشی ایک مرض ہے۔جنون کی طرح زوال عقل نہیں ہے۔یہ نیند کی طرح اختیار اور استعمال قدرت کو ختم کردیتا ہے۔لہذا اس حالت میں اسکے تمام تصرفات اور عبادات باطل ہوں گی۔

نیند اور بے ہوشی میں فرق:

بے ہوشی عارض ہونے میں اور اختیار وقدرت کو معطل کرنے میں نیند سے بھی زیادہ شدید ہوتی ہے کیونکہ نیند انسان کی طبیعت اصلیہ ہے (اگر چہ یہ انسانی حقیقت پر ایک زائد چیز ہونے کی وجہ سے امر عارض ہو کہلاتی ہے) جبکہ بے ہوشی فی الواقع امر عارض ہوتی ہے مگر یہ عقل کے ہوتے ہوئے عقل کے استعمال کو معطل کردیتی ہے۔اسی طرح اس کا ازالہ کسی کیلئے ممکن نہیں ہوتا ہے جبکہ نیند کو کوئی بھی (کسی بھی طریقے سے) زائل کرسکتا ہے

۔یہی وجہ ہے کہ بے ہوشی ہر حال میں حدث ہے بندہ چاہے قیام میں ہو، رکوع میں ہو، سجود میں ہو یا سرین کے بل بیٹھا ہوا ہو۔ جبکہ نیند کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ نیند بذاتِ خود ''استرخاء مفاصل'' کا موجب نہیں بنتی ہے سوائے اسکے کہ جب یہ غالب ہو جائے۔ اور یہ تمام احوال میں غالب نہیں ہوتی ہے جبکہ بے ہوشی تمام احوال میں غالب ہوتی ہے اور'' استرخاء مفاصل'' کا موجب بنتی ہے۔

اسی طرح نماز میں اگر بے ہوشی کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے تو وہیں سے نماز کی بناء کرنا جائز نہیں ہے جبکہ نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے تو بناء جائز ہے۔ کیونکہ حدیث پاک میں بناء کا جواز اس حدث سے متعلق آیا ہے جو کہ غالب الوقوع ہو جبکہ اغماء غالب الوقوع حدث نہیں ہے۔

اغماء اگر ممتد ہو:

اغماء اگر ممتد ہو ایک دن اور ایک رات سے زیادہ تک تو اس پر نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوگی یہ شیخین علیہما الرحمہ کا مذہب ہے۔ اور اگر چھ نمازوں کے نکلنے تک ہو تو قضاء لازم نہیں ہوگی (اس سے کم میں قضاء ہوگی) یہ امام محمد علیہ الرحمہ کا مذہب ہے۔ یاد رہے یہ مسئلہ از روئے استحسان ہے۔ اور نماز کے ساتھ خاص ہے۔ اگر ماہِ رمضان پورا گزر جائے تو اس سے روزے ساقط نہیں ہوں گے ان کی قضاء ضروری ہوگی کیونکہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے۔

رق کا بیان

رق:

اسکا لغوی معنی ہے ''الضعف'' یعنی کمزوری

اصطلاحی معنی:

عجز حکمی بمعنی ان الشارع لم یجعله مالکاً واھلاً لما یملکه الحر

یعنی رق عجز حکمی ہے اس معنی میں کہ شارع نے اسے اس چیز کا مالک اور اہل نہیں بنایا ہے

جس کا آزاد آدمی کو بنایا ہے۔

وضاحت:

رقیت یعنی غلامی میں انسان حسی طور پر عاجز نہیں ہوتا ہے بلکہ حکمی طور پر عاجز ہوجاتا ہے اور یہ کفر اصلی کی جزاء ہے (کفر اصلی سے مراد وہ کفر جو ثبوت رقیت کی ابتداء میں ہوتا ہے) لہذا غلام وہ تصرفات نہیں کرسکتا ہے جو ایک آزاد شخص کرسکتا ہے۔ کیونکہ جب کفار نے اپنی عقلوں کو ضائع کردیا کہ انہوں نے خالق حقیقی کی عبادت سے انکار کردیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں چوپایوں جیسا بنا کر ذلیل ورسوا کردیا کہ بندوں کی ملکیت اور خدمت میں مبتلا کردیا اور ان کا غلام بنادیا۔ البتہ یہ حالت بقاء میں حکم شرع سے ثابت ہے اسکی نسبت کفر کی طرف نہیں کی جائے گی۔ اور اسکو کفر کی جزا نہیں کہا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر وہ مسلمان ہوجائے تو بھی رقیت کا حکم باقی رہتا ہے۔ اور اسی حکم شرع کی وجہ سے بندہ ملکیت اور خدمت حاصل کرنے کا محل رہتا ہے (یعنی اسکا مالک بھی بنا جاسکتا ہے اور اس سے خدمت بھی لی جاسکتی ہے)

رق قابل تجزی وصف نہیں ہے:

رق قابل تجزی وصف نہیں ہے کیونکہ یہ کفر کا اثر اور قہر خداوندی کا نتیجہ ہے اور کفر وقہر قابل تجزی نہیں ہیں لہذا رق قابل تجزی نہیں ہے۔ لہذا بندے کو نصف غلام نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ ملک جو غلام کو لازم ہوتی ہے وہ بالاجماع قابل تجزی ہے لہذا ایک غلام کے دو مالک ہوسکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے امام محمد علیہ الرحمہ جامع الکبیر میں فرماتے ہیں:

مجہول النسب شخص اگر اقرار کرے کہ اسکا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو گواہی سمیت تمام احکام میں مکمل غلام مانا جائے گا یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ آدھا غلام ہو اور اپنے جیسا

دوسرے کے ساتھ مل کر ایک آزاد شخص کی طرح ہو جائے جیسے گواہی میں دو آزاد عورتیں ایک آزاد مرد کے برابر ہوتی ہیں۔ یہی موقف شیخین علیہما الرحمہ کا بھی ہے کیونکہ انہوں نے اسکی مخالفت نہیں کی ہے۔

عتق کا حکم:

عتق جو کہ رق کی ضد ہے اس میں بھی تجزی نہیں ہوتی ہے۔ اس پر بھی ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے۔

اعتاق کا حکم:

اعتاق قابلِ تجزی ہے یا نہیں اس بارے میں ہمارے ائمہ کا اختلاف ہے۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

اعتاق قابل تجزی نہیں ہے کیونکہ عتق اسکا لازم ہے اس لئے کہ یہ اسکا انفعال یعنی اثر ہے (جیسے اگر کوئی اپنے غلام سے کہے اعتق تو اس کا اثر یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جاتا ہے) اور شے کا اثر اسکا لازم ہوتا ہے اور عتق بالاتفاق قابل تجزی نہیں ہے لہذا اعتقاق بھی قابلِ تجزی نہیں ہوگا۔

امام اعظم رضی اللہ تعالی عنہ کا مذہب:

اعتاق کا اثر ازالۂ ملک ہے نہ کہ عتق کیونکہ یہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس میں بندے کو تصرف کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ بندے کا حق ازالۂ ملک ہے اس میں وہ تصرف کرسکتا ہے۔ اور ملک قابل تجزی ہے کہ یہ محل سے مکمل طور پر ساقط ہو جائے تو نا قابل تجزی حکم یعنی عتق پایا جاتا ہے لہذا اگر غلام کے بعض کو آزاد کیا جائے تو عتق نہیں پایا جائے گا۔ کیونکہ ازالۂ ملک مکمل طور پر نہیں ہوا ہے۔

چنانچہ اس صورت میں جب بعض ملک ساقط ہو جائے تو علت کا ایک جزء پایا جائے گا اور معلول، مکمل علت کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے۔ لہذا عتق جو کہ معلول ہے علت

کے مکمل طور پر پائے جانے تک موقوف رہے گا۔

جیسے "غسلِ اعضاء وضو" علت ہے "اباحت صلوٰت" کیلئے۔ اس میں اعضاء وضو کا دھونا متجزی اور اباحت صلوۃ جو کہ معلول ہے غیر متجزی ہے۔ کہ اگر کوئی فقط ہاتھ اور چہرہ دھوئے تو ان دو اعضاء سے حدث دور ہو جائے گا اور ان میں طہارت ثابت ہو جائے گی مگر اباحت نماز ثابت نہیں ہوگی کیونکہ یہ غیر متجزی ہے تمام اعضاء کے دھونے تک موقوف رہے گی۔

اسی طرح "اعداد طلاق" حرمت مغلظہ کیلئے علت ہے جو کہ متجزی ہے اور حرمتِ مغلظہ غیر متجزی ہے کہ عورت کو ایک یا دو طلاقیں دینے سے طلاق تو ثابت ہو جائے گی مگر حرمت مغلظہ ثابت نہیں ہوگی کیونکہ یہ غیر متجزی ہے جو تینوں طلاقوں کے پائے جانے تک موقوف رہے گی۔

غلام کسی مال کا مالک نہیں بن سکتا:

غلامی کسی بھی مال کی مالکیت کے منافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں مملوکیت پائی جاتی ہے ۔لہذا غلام کسی بھی مال کا مالک نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود مملوک ہوتا ہے اگر چہ مالک کی اجازت ہو یہاں تک کہ غلام اور مکاتب "تسری" کے بھی مالک نہیں بن سکتے (تسری کہتے ہیں اس لونڈی کے پاس رات گزارنا اور جماع کرنا جس کو وطی کیلئے رکھا گیا ہو) اسی طرح یہ فرض حج بھی ادا نہیں کر سکتے کیونکہ ان میں اصل قدرت نہیں ہوتی ہے۔ اصل قدرت منافع بدنیہ میں سے ہے جن کا مالک مولیٰ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ حج کریں تو وہ نفلی حج ہوگا اگر چہ مولیٰ کی اجازت سے ہو۔ البتہ وہ عبادات بدنیہ جن کا استثناء ہے ان کو جس قدرت کے ذریعے اداء کیا جاتا ہے مولیٰ اسکا مالک نہیں ہوتا ہے غلام و مکاتب وعبادات کر سکتے ہیں جیسے نماز اور روزے۔

نوٹ:

غلام کے ساتھ مکاتب کا ذکر کیا مگر مدبر کا ذکر نہیں کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ حکم جب مکاتب کیلئے ثابت ہے تو اسکے غیر میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا کیونکہ مکاتب میں تو رقیت بھی ناقص ہوتی ہے۔

رقیت ''غیر مال'' کی مالکیت کے منافی نہیں ہے:

رقیت مال کے غیر میں مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام ''غیر مال'' (یعنی وہ چیزیں جو مال میں شمار نہیں ہوتیں) کا مالک بن سکتا ہے۔ جیسے نکاح، خون اور حیات

کیونکہ ان چیزوں کے حکم میں غلام مملوک نہیں ہوتا ہے بلکہ اپنی حریت اصلیہ پر باقی رہتا ہے۔

لہذا اسکا نکاح درست ہوگا کیونکہ قضائے شہوت فرض ہے چونکہ تسری کی طرف وہ جا نہیں سکتا ہے لہذا واحد راستہ نکاح ہی رہ جاتا ہے مگر یہ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا تا کہ مولیٰ کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ مہر غلام کے ذمے آئے گا جس کے لئے اس کو فروخت کرنا پڑے گا۔ (یوں مولیٰ کو نقصان پہنچے گا اسلئے اذن ضروری ہے) اسی طرح غلام اپنی بقاء کیلئے خون اور حیات کا محتاج ہے یہی وجہ ہے کہ مولیٰ ان دونوں چیزوں کو تلف نہیں کرسکتا۔ اسی طرح قصاص کا اقرار بھی درست ہوگا کیونکہ اس کا اقرار یہ ہوتا ہے کہ ''ولیِ قصاص'' کو میرا خون بہانے کا حق حاصل ہے۔ اس میں غلام آزاد کی طرح ہوتا ہے کیونکہ خون اور حیات میں وہ اپنی ''اصل حریت'' پر قائم رہتا ہے۔ جن کا وہ خود مالک ہوتا ہے نہ کہ مولیٰ۔

غلام دنیا میں حاصل کرامات بشریہ کا اہل نہیں ہوتا ہے:

رق دنیاوی عزت وکرامات کے منافی ہے جیسے ذمہ داری، ولایت اور حِلت۔ چونکہ غلام کا ذمہ کمزور ہوتا ہے لہذا جب تک وہ آزاد یا مکاتب نہ بن جائے اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح رق کی وجہ سے ولایت بھی اسے حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ ولی کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ دوسرے پر اپنا قول نافذ کرے خواہ اسکی رضا

شامل ہو یا نہ ہو اور یہ ایک اعزاز ہے جس کی غلام میں صلاحیت نہیں ہوتی ہے لہذا وہ کسی کا ولی نہیں بن سکتا۔ اسی طرح رق کی وجہ سے غلام کیلئے حلت بھی نصف ثابت ہوتی ہے لہذا غلام بیک وقت دو سے زائد نکاح نہیں کر سکتا۔ اسی طرح باندی کی حلت آزاد عورت کی حلت سے نصف ہوتی ہے اسلئے اس کے حق میں طلاق ایک اور نصف (یعنی ڈیڑھ) ہوگی لیکن چونکہ طلاق غیر متجزی ہے اسلئے اس نصف کو مکمل مانا جائے گا یوں اس کی حلت دو طلاق میں ختم ہو جائے گی۔ جیسے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ﴿طلاق الامة تطليقتان و عدتها حيضتان﴾ (رواه الترمذی) اسی طرح اسکی عدت بھی نصف (یعنی دو حیض) ہوگی اور اسکی باری بھی آزاد عورت کے مقابلے میں نصف ہوگی کیونکہ ان چیزوں میں ملک نکاح کی تعظیم ہوتی ہے جس کی باندی اہل نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح حد بھی نصف جاری ہوگی کیونکہ یہ نعمتیں ملنے کے باوجود خداوند قدوس کی نافرمانی کی وجہ جاری ہوتی ہے اور غلام کو حاصل شدہ نعمتیں آزاد کے مقابلے میں کم اور نامکمل ہوتی ہیں۔ اسی طرح اسکی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہوگی کہ اگر غلام کو خطاء قتل کر دیا جائے تو قاتل کے عاقلہ پر اسکی قیمت اداء کرنی ہوتی ہے لیکن یہ قیمت دس ہزار درہم سے زیادہ نہیں ہونی چاہئے اگر چہ اس کی قیمت بیس ہزار یا اس زائد کیوں نہ ہو بلکہ دس ہزار میں سے بھی کچھ کم کر دیا جائے گا تا کہ اس کی یہ قیمت آزاد کی دیت (جو کہ دس ہزار ہے) سے کم ہو کیونکہ آزاد کے مقابلے میں اس کا مرتبہ بھی تو کم ہے۔

نفس غلام کی قیمت کم ہونے کی وجہ:

ملکیت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ملکیت مال۔

(۲) ملکیت غیر مال۔

غلام کو ان دونوں قسموں میں سے ملکیت غیر مال حاصل ہوتی ہے۔ ملکیت مال حاصل نہیں

ہوتی ہے البتہ مال میں تصرف کرنے کا اختیار اور قبضہ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ ملکیت مال حاصل ہونے
میں غلام میں نقص ہوتا ہے تو اس نقص کی وجہ سے آزاد آدمی کی دیت کے مقابلے میں اس کی قیمت میں نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسے عورت ملکیت غیر مال کی اہل (یعنی ذکورۃ) نہ ہونے کی وجہ سے نصف دیت کی حقدار ہوتی ہے۔

نوٹ:

غلام کا مال میں تصرف کرنے کا اختیار اور اس پر قبضہ کرنے کی اہلیت ہمارے نزدیک ہے۔

عبد ماذون کا حکم:

ہمارے نزدیک عبد ماذون "ذاتی طور پر اصلاً بلانیابت" مال میں تصرف کرسکتا ہے اور اس کے لئے تصرف کا حکم اصلی (یعنی اپنے مکاسب پر قبضہ) بھی ثابت ہوگا۔ کیونکہ انسان اپنی بقاء کے اسباب سے حصول نفع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ مال پر قبضہ کئے بغیر ممکن نہیں ہوتا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

مولیٰ عبد ماذون کا نائب ہوتا ہے:

عبد ماذون ذاتی طور پر متصرف ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا نائب ہوتا ہے لہذا مولیٰ کو نائب ہونے کی حیثیت سے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے ہی وہ حکم جو ملک مشروع ہوتا ہے اور تصرف سے وہی مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ بنتا ہے اس میں مولیٰ عبد ماذون کا نائب ہوتا ہے۔ جیسے عبد ماذون اگر غلام خریدے تو ملک رقبہ میں مولیٰ عبد کا نائب ہوگا کہ اس میں ملک رقبہ وہ حکم ہے جو کہ ملک مشروع ہے اور تصرف سے یہ خود مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ مقصود یعنی قبضہ تک پہنچنے کا وسیلہ ہوتی ہے۔

عبد ماذون وکیل کی طرح ہوتا ہے:

چونکہ ملک عبد ماذون کے لئے ہوتی ہے اس لئے ہم نے مرض مولیٰ کے مسائل اور ماذون کے اکثر مسائل میں اس کو ملک کے حکم اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح بنا دیا ہے۔

نوٹ:

حکم ملک کا تعلق مسائل مرض مولیٰ سے ہے اور بقاء اذن کا تعلق اکثر مسائل ماذون سے ہے۔

قسم اول کی مثال:

مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر وہ بیمار ہو گیا اور مر گیا تو وہ مولیٰ کی بیماری کے زمانے میں جو بھی چیز خریدے یا بیچے غبن فاحش کے ساتھ ہو یا غبن یسیر کے ساتھ۔ مولیٰ پر اگر کوئی قرض ہو تو امام اعظم کے نزدیک وہ تجارت مطلقاً باطل ہو گی کیونکہ اس مال پر قرض خواہوں کا حق ہے اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو تہائی مال تک اس کی تجارت درست ہو گی کیونکہ بقیہ مال پر ورثاء کا حق ہے اور عبد ماذون وکیل کے منزلے میں ہے اور ملک مولیٰ کے لئے ثابت ہو گی۔ گویا تجارت مولیٰ نے خود کی ہے جس کا اعتبار ثلث مال میں کیا جاتا ہے اس کے علاوہ ماذون کے تمام افعال کا حکم تبدیل ہو جائے گا جیسے موکل کے مرض کے زمانے میں وکیل کی جانب سے جو افعال انجام دئے جائیں ان کا حکم تبدیل ہو جاتا ہے۔

قسم ثانی کی مثال:

عبد ماذون نے اپنے عبد کو تجارت کی اجازت دی پھر عبد ماذون اول کو مولیٰ نے تجارت سے روک دیا تو عبد ماذون ثانی مجور (یعنی تجارت سے روکا ہوا) نہیں ہو گا جیسے کسی نے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس سے کہا اعمل برایک (یعنی تو اپنی مرضی سے جیسے چاہے کام کر

تواس وکیل نے کسی اور کو وکیل بنایا پھر مؤکل نے وکیل اول کو معزول کر دیا تو اس سے وکیل ثانی معزول نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر مولیٰ مر جائے تو دونوں مجبور ہو جائیں گے جیسے مؤکل مر جائے تو دونوں معزول ہو جاتے ہیں۔

رق عصمت دم کے منافی نہیں ہے:

رق عصمت دم میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے البتہ اس کی قیمت میں اثر انداز ہوتا ہے کہ اگر اسے خطاء قتل کر دیا جایا اور اس کی قیمت دیت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو دیت سے دس درہم کم ادا کیے جائیں گے (یعنی ۹۹۹۰ درہم دیئے جائیں گے) کما مر!

عصمت دم دو چیزوں سے حاصل ہوتی ہے:

عصمت دم ایمان اور دارالاسلام میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ ان دو چیزوں کے ہونے میں غلام اور آزاد دونوں برابر ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بطور قصاص غلام کے بدلے آزاد کو بھی قتل کیا جاتا ہے۔ بخلاف امام شافعی علیہ الرحمہ کے کہ ان کے نزدیک ان دونوں میں عزت اور شرافت میں مساوات نہیں ہوتی ہے۔ جب کہ قصاص مساوات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ ان کے درمیان اصل یعنی عصمت دم میں مساوات ہے جبکہ عزت و شرافت انسان کے اضافی اوصاف ہیں ان کا قصاص سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے ورنہ عورت کے بدلے مرد کو قتل نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کے درمیان بھی از روئے اوصاف مساوات نہیں ہوتی ہے۔

رق جہاد میں نقص ثابت کرتا ہے:

رقیت جہاد میں نقص ثابت کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام پر جہاد فرض نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق منافع بدنیہ سے ہے جن کا مالک اس کا مولیٰ ہے۔ اور جہاد، حج وغیرہ میں ان منافع سے متعلقہ قدرت کا استثنیٰ نہیں ہے۔ اور اگر مالک کی اجازت یا عدم اجازت سے شریک ہو بھی جائے تو بھی وہ مال غنیمت سے پورے حصے کا حقدار نہیں ہوتا ہے۔ امیر جہاد

اسے بطور حوصلہ آفزائی جو کچھ حصہ دے وہی اسے ملتا ہے۔ کیونکہ کامل حصہ از روئے کرامت ملتا ہے جو کہ غلام میں نہیں ہوتی ہے۔

رق ولایت کے منافی ہے:

چونکہ رقیت عجز حکمی ہے لہذا غلام کسی کا ولی نہیں بن سکتا۔ تمام تر ولایات اس سے منقطع ہیں۔ کیونکہ ولایت کا معنی ہے ﴿**تنفیذ القول علی الغیر شاء اوابی**﴾ یعنی "غیر پر اپنی مرضی کو نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو" جبکہ غلامی عجز حکمی ہے جس کی وجہ سے بندہ اپنے تصرفات سے عاجز ہو جاتا ہے۔ تو جب اسے اپنے نفس کی ولایت حاصل نہیں ہے تو وہ دوسرے کا ولی کیونکر ہو سکتا ہے؟

اعتراض:

جب عبد سے ہر طرح کی ولایت ساقط ہے تو جہاد میں عبد ماذون کا دوسروں کو امان دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اس طرح سے وہ مجاہدین کے حقوق کو ساقط کر رہا ہوتا ہے جیسے کفار کو غلام بنانا اور ان کے اموال کو مال غنیمت کے طور پر حاصل کرنا۔

جواب:

عبد ماذون کا امان دینا درست ہے اور یہ امان دینا ولایت کے باب سے نہیں ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی اجازت سے جہاد میں شریک ہو کر مال غنیمت یعنی رضخ کا حقدار بنتا ہے تو جب ماذون کفار کو امان دیتا ہے تو سب سے پہلے مال غنیمت میں سے اپنے حق کو تلف کرتا ہے۔

پھر اس کی یہ امان دوسروں کی طرف متعدی ہوتی ہے جیسے وہ ہلال رمضان کی شہادت دے تو وہ مقبول ہوتی ہے۔ تو اس کی وجہ ولایت کے باب سے ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عبد نے روزہ پہلے اپنے اوپر لازم کیا ہے پھر اس کا حکم دوسروں کی طرف متعدی ہوا ہے۔

یہاں سے یہ قاعدہ معلوم ہوا ہے کہ ﴿ما یلزم العبد او لایتعدی الی غیرہ تبعا﴾ یعنی

''غلام کو جو چیز ابتداء اپنے تصرف سے لازم آئے گی وہ ضمنا اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگی''

اس اصول کے تحت ہم کہتے ہیں:

غلام ماذون ہو کر مجور اگر حدود و قصاص اور سرقہ مستہلکہ (یعنی وہ چوری جس میں حاصل مال ہلاک کر دیا ہو) کا اقرار کر لے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس سے جو ضرر لازم آئے گا وہ ابتداً اس پر لازم آئے گا پھر ضمناً مولیٰ کی طرف متعدی ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ سرقہ قائمہ (یعنی وہ چوری جس میں حاصل مال ہلاک نہ کیا ہو) کا اقرار کرے تو یہ بھی درست ہوگا۔ البتہ یہ اقرار اگر عبد مجور کرے اور مولیٰ اس کی تکذیب کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

اس کا اقرار صحیح ہے لہذا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال مسروق واپس کیا جائے گا اس کی وجہ وہی اصول مذکور ہے۔

امام ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

ہاتھ کاٹا جائے گا مال واپس نہیں کیا جائے گا کہ وہ مولیٰ کا مال ہے کیونکہ اس نے یہاں دو چیزوں کا اقرار کیا ہے قطع ید کا اور مال مسروق منہ کا پہلی چیز کا تو اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر شے کو لازم کر رہا ہے۔ تاہم دوسری کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار غیر کے حق میں ہے۔ جو کہ درست نہیں ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ اقرار کی وجہ سے انسان کی گرفت ہوتی ہے اس لئے وہ آزاد ہونے کے بعد مال مسروق کی مثل بطور ضمان ادا کرے گا۔

امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

اس کا اقرار صحیح نہیں ہے لہذا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور مال مولیٰ کا ہوگا کیونکہ مجور کا اقرار کرنا کہ اس کے پاس مال مسروق ہے یہ مولیٰ کے مال پر اقرار ہے کیونکہ اس کے

پاس جو بھی ہوتا ہے وہ مولیٰ کا مال ہوتا ہے اور حق غیر میں اقرار درست نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اسکا اقرار درست نہیں ہوگا۔

اور جب اس کا سرقہ سے متعلق اقرار درست نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ تو چوری کی وجہ سے کاٹا جاتا ہے جو کہ اس کا اقرار درست نہ ہونے کی وجہ سے ثابت نہیں ہوئی ہے۔ لیکن چونکہ اقرار پر گرفت ہوتی ہے اس لئے بعد عتق وہ اس کی مثل بطور ضمان ادا کرے گا۔

جنایت عبد کا حکم:

یہ پہلے گزر چکا ہے کہ رقیت مالکیت مال اور کمال کرامت کے منافی ہوتی ہے لہذا غلام خطاء کسی کو قتل کردے تو جنایت کی جزاء میں یہ خود ہوگا مقتول کے ورثہ اسی کو پکڑیں گے اور اپنا غلام بنالیں گے۔ (چونکہ یہی خود جزاء ہوتا ہے لہذا اگر غلام فوت ہو جائے تو مالک پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا)

خود جزاء ہونے کی وجہ:

ایسی چیز جو مال نہ ہو (جیسے دم انسان) اسکو خطاء تلف کرنے کی صورت میں دیا جانے والا ضمان "صلہ" یعنی احسان ہوتا ہے اور غلام صلہ دینے کا اہل نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس پر محارم کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ لہذا غلام پر ضمان لازم نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اس کا کوئی عاقلہ بھی نہیں ہے جو اس کی طرف سے ضمان ادا کرے اسلئے غلام ہی بنفس نفیس جنایت کی جزاء ہوگا تاکہ خون ناحق رائیگاں نہ جائے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

قتل خطاء میں اصل ارش ہے کیونکہ یہ نص سے ثابت ہے۔ ضمان میں بنفس نفیس اس غلام کی ادائیگی کو ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا گیا ہے کیونکہ غلام اپنی غلامی کی وجہ سے صلہ دینے کا اہل نہیں ہوتا ہے۔ لہذا مولی اگر غلام کی جگہ ارش دینے کو اختیار کرلے تو حکم اصل

(یعنی ارش) کی طرف لوٹ جائے گا یہاں تک کہ مولی اگر مفلس ہو تو اس عارض (یعنی افلاس) کی وجہ سے جو زوال کا احتمال رکھتا ہے (یہ احتمال ہے کہ مفلسی کسی بھی وقت ختم ہو سکتی ہے) حکم دوبارہ غلام کی طرف نہیں لوٹے گا۔ لہذا ارش مولی کے ذمہ مقتول کے ورثہ کا دین بن جائے گا اور غلام سے ان کا کوئی واسطہ نہیں رہے گا۔

صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب:

ارش مولی پر بطور حوالہ لازم ہوگا گویا غلام نے ارش کو مولی کی طرف پھیر دیا ہے لہذا مولی اگر مفلس ہو جائے تو حکم غلام کی طرف لوٹ جائے گا جیسے تمام حوالات میں ہوتا ہے لہذا مقتول کے ورثہ غلام کو پکڑ لیں گے۔

ارش:

هو اسم للمال الواجب على ما دون النفس

یعنی جان سے کم کے تلف پر واجب ہونے والا مال ارش کہلاتا ہے۔

حوالہ:

الحوالة هي مشتقة من التحول بمعنى الانتقال و في الشرع نقل الدين و تحويله من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه

حوالہ (بتشدید الواو) یہ تحول سے مشتق ہے جس کا معنی انتقال ہے اور شرع میں دین کو محیل (منتقل کرنے والا) کے ذمہ سے محال علیہ (جس پر منتقل کیا جائے) کی طرف پھیر دینا حوالہ کہلاتا ہے۔

مرض کا بیان

مرض:

هو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون الافعال بها لذاتها ماؤفة

یعنی مرض صحت کے منافی وہ جسمانی کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم کے افعال میں فساد پیدا

ہو جاتا ہے۔

احکام:

مرض چونکہ عقل واختیار میں رکاوٹ نہیں بنتا ہے لہذا یہ اہلیت حکم کے منافی نہیں ہے لہذا مریض کے حق میں تمام احکام ثابت ہوں گے خواہ وہ حقوق العباد سے متعلق ہوں یا حقوق اللہ سے متعلق ہوں جیسے نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ اسی طرح یہ اس کے اقوال کے درست ہونے کی اہلیت کے بھی منافی نہیں ہے لہذا اسکے طلاق، عتاق وغیرہ اقوال صحیح ہوں گے۔

مریض کل مال کی وصیت نہیں کرسکتا:

مریض کا قول معتبر ہونے باوجود وہ کل مال کی وصیت نہیں کرسکتا۔ کیونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے یعنی بندے کے مرتے ہی اس کے ورثاء اور قرض خواہ اس کے مال میں اسکے خلیفہ اور نائب بن کر مال کے حقدار بن جاتے ہیں لہذا مرض ان اسباب میں سے ہو گیا جن کی وجہ سے ورثاء اور قرض خواہوں کے حقوق مریض کے مال سے متعلق ہو جاتے ہیں چونکہ مریض کے مال پر ورثاء اور قرض خواہوں کا حق ہوتا ہے اسلئے اسکا کل مال میں وصیت کرنا ان کے حق میں تصرف کرنا ہے جو کہ باطل ہے اسلئے مریض کا قول کل مال کی وصیت میں غیر معتبر ہوگا۔ اور اگر یہ مرض موت تک پہنچادے تو مرض کے آغاز سے ہی اس کے اقوال میں اتنی رکاوٹ پیدا ہو جائے گی جس سے ورثاء وغیرہ کے حقوق محفوظ رہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے:

ایک قول یہ بھی ہے کہ مریض کو وہ تصرفات جو فسخ کا احتمال رکھیں ان میں مریض کے اقوال کو فی الحال صحیح قرار دیا جائے گا پھر ضرورت پڑنے پر انہیں فسخ کر دیا جائے گا۔ جیسے ہبہ وغیرہ۔ اور وہ تمام تصرفات جو فسخ کا احتمال نہ رکھیں اور دوسروں کے حقوق میں اثر انداز ہوں

وہ مریض کی موت پر معلق ہوں گے جیسے وہ کوئی غلام آزاد کردے جو ثلث مال سے زائد ہو یا قرض اسکو محیط ہو تو وہ مدبر غلام کے درجے میں ہوگا اور مریض کی موت کے بعد آزاد ہوگا لیکن وہ بقدر ضرورت اپنی کل قیمت یا دو ثلث اداء کرے گا۔

راہن اگر غلام آزاد کردے تو آزاد ہو جائے گا:

راہن اگر مرض الموت میں اپنا مرہون غلام آزاد کردے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس پر مرتہن کا حق ملک قبضہ میں ہے نہ کہ ملک رقبہ میں۔

وضاحت:

قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مریض صلہ (جیسے ہبہ، صدقہ) اور اللہ تعالیٰ کے حقوق مالیہ کی ادائیگی جیسے زکوۃ، فطرہ، کفارات وغیرہ اور ان چیزوں کی وصیت کرنے کا مالک نہ ہو کیونکہ اسکے تصرف میں رکاوٹ کا سبب (یعنی مرض باعتبار تعلق حقوق غیر) یہاں بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن شرع نے اسے ازروئے ترحم اجازت دیدی۔ کیونکہ انسان کماحقہ اعمال کرنے سے قاصر ہوتا ہے تو وہ موت کے وقت اور بے سروسامانی کے وقت ایسی چیز کا محتاج ہوتا ہے جو اس قصور (کمی) کو پورا کردے لہذا اللہ تعالیٰ نے اس کو مذکورہ چیزوں کے ذریعے یہ موقع عطا فرمایا ہے۔

اور جب شرع نے ورثاء کے حقوق کی حفاظت کیلئے تہائی سے زائد میں وصیت سے منع کردیا اور ان کے حقوق کی خود شرع نے وصیت فرمادی اور بندوں کو ان کیلئے وصیت کرنے سے روک دیا تو اب ان کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔ نہ صورتاً نہ معنیً نہ حقیقتاً نہ شبہتاً۔

صورتاً کی مثال:

مریض ترکہ میں سے کوئی چیز وارث کو مثلی قیمت کے عوض فروخت کردے تو یہ ناجائز ہے بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے جبکہ امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک مریض کی وارث کے ساتھ بیع مطلقاً ناجائز ہے خواہ مثلی قیمت کے ساتھ ہو یا غیر مثلی کے ساتھ۔ کیونکہ ورثاء کا حق جیسے

مورث کے مال پر ہوتا ہے اسی طرح اعیان پر بھی ہوتا ہے جبکہ صاحبین علیہما الرحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مثلی قیمت کے ساتھ بیع کرنے سے ورثاء کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔

معنیً کی مثال:

مریض کسی وارث کیلئے قرضے کا اقرار کرے کہ میرے اوپر اسکا قرض ہے تو یہ حرام ہے۔ کیونکہ اس میں شبہ ہے کہ مریض کا مقصد وارث کو بلاعوض مال فراہم کرنا ہے۔ کیونکہ **شبهة الحرام حرام** اگرچہ یہ اقرار استیفائے دین صحت کے بارے میں ہو یعنی صحت کے دنوں میں جو میرا قرض فلاں پر تھا وہ مجھے مل گیا ہے۔ البتہ ورثاء کو اس بات کا علم ہو یا گواہ موجود ہوں تو پھر درست ہے۔

حقیقتاً کی مثال:

کسی وارث کیلئے وصیت کرے کہ فلاں وارث کو اتنا مال دے دینا (اس کا حرام ہونا واضح ہے)۔

شبہتاً کی مثال:

اموال ربویہ میں سے عمدہ مال وارث کو ردی مال کے بدلے فروخت کر دے۔ تو یہ شبہتاً وصیت ہے جو کہ ناجائز ہے۔ کیونکہ ورثاء کے حق میں عمدگی کا ایسا ہی لحاظ ہے جیسے نابالغ بچے کے حق میں ہوتا ہے کہ مولی اپنے آپ کو بچے کا عمدہ مال اسی جنس کے کمتر مال سے فروخت نہیں کر سکتا ہے جیسے عمدہ گندم کے بدلے ردی گندم۔

حیض ونفاس کا بیان

یہ دونوں صورتاً اور حکماً ایک جیسے ہیں اس لئے ان کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہ دونوں اہلیت کے کسی بھی طرح سے منافی نہیں ہیں۔ البتہ ادائے صوم وصلوٰۃ کے جواز کے لئے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہے۔ چونکہ ان کے ہوتے ہوئے طہارت نہیں پائی جاتی ہے لہذا ادائے صوم وصلوٰۃ بھی نہیں پائی جائے گی کیونکہ ﴿اذا فات الشرط فات

المشروط﴾ اب رہا انکی قضاء کا مسئلہ تو نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوگی کیونکہ نمازوں کے "حد تکرار" میں داخل ہونے کی وجہ سے ادائیگی میں حرج لازم آئے گا لہذا ان کی وجہ سے ان نمازوں کا نفس وجوب ہی ساقط ہو جائے گا البتہ روزوں کی قضاء لازم ہوگی کیونکہ ان کی ادائیگی میں حرج لازم نہیں آئے گا۔ لہذا روزوں کا نفس وجوب ساقط نہیں ہوگا۔

موت کا بیان

موت:

الموت هو صفة وجودية خلقت ضد اللحيوة

یعنی موت ایسی صفت وجودی ہے جو زندگی کی ضد کے طور پر پیدا کی گی ہے۔

موت خالصتاً عجز ہے جس کی وجہ سے بندے میں قدرت واختیار کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے۔

میت سے متعلقہ احکام:

میت سے متعلقہ احکام ک ابتداءً دو قسمیں ہیں:

(۱) احکام دنیا

(۲) احکام آخرت

پھر احکام دنیا کی چار قسمیں ہیں:

(۱) وہ احکام جن کا تعلق باب تکلیف سے ہے۔

(۲) وہ احکام جو بندے پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کیے گئے ہیں۔

(۳) وہ احکام جو بندے کی اپنی حاجت کیلئے مشروع کیے گئے ہیں۔

(۴) وہ احکام جو بندے کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت نہ رکھیں۔

نوٹ:

احکام دنیا کی دوسری قسم کی بھی متعدد اقسام ہیں جن میں سے یہاں مصنف علیہ الرحمہ

نے تین اقسام بیان کی ہیں۔

احکام دنیا کی تفصیل

قسم اول:

یعنی وہ احکام جن کا تعلق باب تکلیف سے ہے" اس کا حکم یہ ہے کہ عجز کی وجہ سے یہ تمام احکام ساقط ہو جائیں گے کیونکہ بندے کے مکلّف بننے سے مقصود اس کا اپنے اختیار سے احکام کو ادا کرنا ہے۔ اور موت کی وجہ سے بندے کو ایسا عجز لاحق ہوتا ہے جس سے بڑھ کر کوئی عجز نہیں ہو سکتا اور جس کے ختم ہونے کی کوئی امید بھی نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی اسی طرح عبادات کی تمام صورتیں ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز، روزہ، حج وغیرہ۔ البتہ ان عبادات کی ادائیگی میں حالت صحت میں کوتاہی برتنے کی وجہ سے اس کے ذمہ گناہ باقی رہ جائے گا۔

قسم ثانی:

یعنی وہ احکام جو میت پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع کئے گئے ہیں یہاں مصنف علیہ الرحمہ نے اسکی تین اقسام بیان کی ہیں۔

(۱) "حکم مشروع ایسا حق ہو جس کا تعلق عین سے ہو" اسکا حکم یہ ہے کہ جب تک عین باقی رہے گا تب تک وہ حق بھی باقی رہے گا۔ کیونکہ عین میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے ایسے ہی حقوق العباد میں بھی فعل نہیں بلکہ مال مقصود ہوتا ہے۔ لہذا عین میں بندے کا حق موت کے بعد بھی باقی رہے گا اور صاحب حق سب سے پہلے اپنا وہ حق میت کے ترکہ میں داخل ہونے سے قبل حاصل کرلے گا۔ جیسے شی مرہون کہ اس کے ساتھ سے مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے راہن کے مرنے سے یہ حق باطل نہیں ہوگا۔ اسی طرح امانت کہ اس سے مودع کا حق متعلق ہوتا ہے اور مبیع کہ اس سے مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے۔ وغیرہ

(۲) "حکم مشروع دین ہو" اس کا حکم یہ ہے کہ دین محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں

رہیگا بلکہ اس کا مال ہو یا کوئی کفیل ہو تو پھر باقی رہیگا۔ ورنہ اس کی اولاد سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ دنیاوی طور پر یہ حق ساقط ہو جائے گا۔ اور آخرت میں لیا جائے گا۔

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص نے کوئی مال نہیں چھوڑا اور کفیل بھی نہیں چھوڑا اور مر گیا تو ایسے مفلس شخص کا کوئی کفیل نہیں بن سکتا۔ گویا احکام دنیا میں اسکا قرض ساقط ہو چکا ہے۔ کیونکہ کفالت کا مطلب ہے ایک ذمہ داری کو دوسری ذمہ داری کے ساتھ ملانا جبکہ میت کیلئے کوئی قابل اعتبار ذمہ باقی نہیں رہتا تو جب میت کیلئے کوئی قابل اعتبار ذمہ نہیں رہتا ہے تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے ملایا جاسکتا ہے؟ البتہ اگر میت نے حالتِ حیات میں کوئی مال یا کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں اس کا ذمہ کامل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کفیل کا ذمہ مل سکتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص کفالت کے بغیر محض صدقے کی نیت سے اس کا قرض اداء کر دے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

صاحبین اور امام شافعی علیہم الرحمہ کا مذہب:

مفلس میت کی کفالت جائز ہے کیونکہ موت انسان کو قرض کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں کر دیتی ورنہ قرض خواہ کا متبرع (یعنی بطور صدقہ قرض اداء کرنے والے) کا مال لینا جائز نہ ہوتا۔ نہ آخرت میں مطالبہ درست ہوتا یہی امام مالک علیہ الرحمہ کا قول ہے۔

اعتراض:

میت اور عبد مجور دونوں کا ذمہ یکساں کمزور اور نا قابل اعتبار ہوتا ہے اور جب غلام کی کفالت جائز ہے تو پھر میت کی کفالت کیوں نا جائز ہے؟

جواب:

عبد مجور اگر قرضے کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کا کفیل بن جائے تو یہ جائز ہے۔ اگر

چہ آزاد ہونے سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ عبد مجور کا ذمہ اس کے اپنے حق میں کامل ہے کیونکہ وہ زندہ عاقل، بالغ، اور مکلف ہے اور اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ ممکن ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کر دے یا آزاد کر دے جس کے بعد اس سے فی الحال مطالبہ جائز ہو جائے گا۔ تو جب اس سے مطالبہ جائز ہے تو اس کی کفا لت بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ کفالت کی بنیاد مطالبہ پر ہوتی ہے۔ تو جو کوئی اس کا کفیل بنے اس سے فی الحال قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اگر چہ عبد مجور سے مانع یعنی افلاس کے پا ئے جانے کی وجہ سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

جب غلام کا ذمہ کامل ہوتا ہے تو پھر اس ذمہ کے ساتھ ''مالیت رقبہ'' کیوں ملائی جاتی ہے؟

جواب:

ذمہ کے ساتھ ''مالیت رقبہ'' مولیٰ کے حق میں ملائی جاتی ہے یعنی ''مالیت رقبہ'' غلام کے ذمہ کے ساتھ اس احتمال پر ملائی جاتی ہے کہ دین مولیٰ کے حق میں ظاہر ہو سکتا ہے کہ وہ عبد مجور کی تصدیق کر دے۔ اور اس لئے بھی ملائی جاتی ہے کہ جب دین مولیٰ کے حق میں ظاہر ہو جائے تو اس کے لئے اس مال کے ذریعے جو اسکا اپنا حق ہے قرض کی ادائیگی ممکن ہو۔ لہٰذا یہ ملانا اس لئے ہوتا ہے کہ عبد مجور کا ذمہ کامل نہیں ہوتا ہے۔

(۳) ''حکم مشروع آدمی پر غیر کی حاجت کیلئے بطور صلہ ہو'' اس کا حکم یہ ہے کہ ''حکم مشروع'' اس کے مرنے کے بعد باطل ہو جائے گا جیسے نفقہ محارم، کفارات، صدقہ فطر وغیرہ۔ البتہ اگر اس نے وصیت کی ہو تو اس کے تہائی مال میں وصیت جاری ہوگی۔

قسم ثالث:

یعنی ''وہ احکام جو بندے کی اپنی حاجت کیلئے مشروع کئے گئے ہوں'' اسکا حکم یہ ہے

کہ جب تک حاجت باقی رہے گی وہ احکام بھی باقی رہیں گے جیسے موت بندے کی حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا اتنے احکام اس کے حق میں باقی رہیں گے جن سے اس کی حاجت پوری جائے۔ اسی وجہ سے ترکہ میں سے اولاً اس کی تجہیز و تکفین کی جاتی ہے ثانیاً اس کے قرض اتارے جاتے ہیں ثالثاً اس کی وصیت پوری کی جاتی ہے پھر ورثاء کیلئے بطریق نیابت وراثت ثابت ہوتی ہے۔ یہ تمام چیزیں اس کے نفع کیلئے مشروع کی گئی ہیں۔ اول الذکر تینوں چیزوں میں تو نفع ظاہر ہے۔ البتہ ورثاء کو مال ملنے سے یہ نفع ہے کہ خاندان کی فراخی سے اس کی روح کو تسلی ملے گی اور آخرت میں ثواب ملے گا۔

اسی نفع کے پیش نظر مولیٰ کی موت کے بعد بھی مکاتب کی کتابت باقی رہتی ہے کہ وہ ورثاء کو بدل کتابت دیکر آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ کو مکاتب کے آزاد ہونے اور اپنے ورثاء کو بدل کتابت پہنچانے کا ثواب ملے گا۔

اسی طرح اگر مکاتب مر جائے اور بدل کتابت کے برابر مال چھوڑ جائے تو کتابت باقی رہے گی تاکہ اس کے ورثاء مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر دیں کیونکہ مکاتب اپنی موت کے بعد بھی اس بات کا محتاج ہے کہ وہ آزاد ہو جائے، کفر کا اثر ختم ہو جائے اور آزادی کے اثر پر باقی رہے یہاں تک کہ اگر اسکے ورثاء بدل کتابت فراہم کر دیں تو حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب اپنی زندگی کے آخری حصے میں آزاد ہو چکا تھا۔

اسی طرح عورت عدت کے اندر اپنے شوہر کو مرنے کے بعد غسل دے سکتی ہے۔ کیونکہ شوہر اسکا مالک ہے اور یہ ملکیت عدت پوری ہونے تک ان تمام چیزوں کے حوالے سے رہے گی جن کی اسے ضرورت ہے اور جن چیزوں کی ضرورت نہیں ہے ان کے حوالے سے نہیں رہے گی۔ البتہ اگر عورت مر جائے تو شوہر اسے غسل نہیں دے سکتا کیونکہ عورت مملوک ہے اور مملوکیت کی اہلیت موت کی وجہ سے باطل ہو گئی ہے۔ کیونکہ مردہ مملوکیت کی وجہ سے کئے جانے والے تصرفات کا محل نہیں رہتا ہے اور جب مملوکیت ختم ہو گئی تو نکاح اپنے تمام تر

لوازمات کے ساتھ مرتفع ہو گیا۔ لہذا اس کو مس کرنا اس کی طرف نظر کرنا مرد کیلئے جائز نہیں رہا۔

امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

شوہر اپنی مردہ عورت کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ حدیث پاک میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ﴿لو متّ قبلی لغسلتکِ﴾ (یعنی اگر تو مجھ سے پہلے انتقال کر گئی تو میں تجھے ضرور غسل دونگا) اس کی تائید یہ روایت بھی کرتی ہے کہ حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا ﴿غسلت انا وعلی فا طمة بنت رسول الله ﷺ﴾ اسی طرح یہ حدیث بھی ہے کہ ﴿ان فا طمة اوصت ان یغسلها علی﴾

احناف کا جواب:

نبی کریم ﷺ اور حضرت مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم کے غسل دینے سے مراد غسل کا انتظام کرنا ہے۔

قسم رابع:

"وہ احکام جو بندے کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت نہ رکھیں" اسکا حکم یہ ہے کہ یہ احکام ورثاء کیلئے ثابت ہوں گے۔ جیسے قصاص کہ یہ ابتداء ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے اور میت کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ اور اگر مال میں تبدیل ہو جائے تو وہ ابتداء میت کیلئے ثابت ہوتا ہے۔

وضاحت:

قاعدہ مذکور ہوا ہے کہ "جو چیز بندے کی ضرورت پوری کرنے کیلئے مشروع کی گئی ہے وہ اسکی موت کے بعد بھی بمقدار ضرورت باقی رہتی ہے"۔ لہذا اگر قصاص دیت میں تبدیل ہو جائے تو ابتداء اس پر مقتول کا حق ثابت ہوگا اور اس سے اسکی حاجتیں پوری کی جائیں گی پھر ورثاء اس کو بطور نیابت لیں گے۔ اگرچہ اصل یعنی قصاص ابتداء ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے۔

اس سبب کی وجہ سے جو مورث کے حق میں پایا گیا (یعنی قتل)

نوٹ:

قتل کے متعلق یہ جو کہا گیا کہ یہ مورث کے حق میں پایا جاتا ہے وہ اس لئے ہے کہ زند گی اسکی تلف ہوئی ہوتی ہے اور وہ اپنی زندگی سے ورثاء کے مقابلے میں زیادہ نفع اٹھانے ولا تھا۔ لہذا اجنایت من وجہ اس کے حق میں واقع ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ مجروح (یعنی زخمی) اپنی موت سے قبل قاتل کو معاف کرسکتا ہے۔ اور چونکہ قصاص باعتبار نفس وجوب کے ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے اسلئے ورثاء بھی مجروح کی موت سے قبل قاتل کو معاف کر سکتے ہیں۔

سوال:

قصاص ورثاء کیلئے ابتداء کیسے ثابت ہوتا ہے؟

جواب:

قصاص میت کی حیات ختم ہونے پر ثابت ہوتا ہے اور اس وقت چونکہ اس میں مالک بننے کی اہلیت نہیں رہتی ہے تو اس کیلئے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے البتہ وہ چیز جس کا میت محتا ج ہو اس کی حاجت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہے اور قصاص بھی ایک ایسا حکم ہے جو اسکی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہذا اولاً یہ ورثاء کیلئے ہی ثابت ہوتا ہے تا کہ ان کا جذبۂ انتقام ٹھنڈا ہو اور ان کے دلوں کو سکون پہنچے۔

اعتراض:

جب قصاص ابتداء ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے تو قصاص کی جگہ جب دیت حاصل ہو تو اس کو بھی ابتداء ورثاء کیلئے ثابت ہونا چاہیئے کیونکہ اصل اور خلف کے احکام تو ایک جیسے ہو تے ہیں۔

جواب:

جب حالات مختلف ہو جائیں تو اصل وخلف کے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں۔ اور

یہاں بھی اصل وخلف کے حالات مختلف ہیں کیونکہ اصل یعنی قصاص میت کی ضروریات پو ری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بخلاف دیت کے کہ یہ میت کی ضرورت پوری کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اسلئے یہ ابتداءمیت کیلئے ثابت ہوتی ہے پھر نیابتاً ورثاء کیلئے ثابت ہوتی ہے جیسے وضواور تیمم اصل وخلف ہونے کے باوجود احکام کے میں مختلف ہیں کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے جبکہ تیمم میں شرط ہے کیونکہ ان کے حالات مختلف ہیں کہ پانی ذاتی طور پر مطہر ہے اور مٹی ملوّث (یعنی آلودہ کرنے والی) ہے۔

احکام آخرت

مردہ احکام آخرت میں زندوں جیسے احکام رکھتا ہے جیسے ''رحم ومہد'' دنیاوی منازل میں سے پہلی منزلیں ہیں اسی طرح ''قبر'' اخروی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جیسے رحم میں ''نطفہ'' دنیاوی زندگی کیلئے رکھا جاتا ہے اور اس کو عام انسان جیسے احکام دے دئے جاتے ہیں۔ جیسے وراثت ووصیت کے احکام۔ اسی طرح مردے کو قبر میں اخروی زندگی کیلئے رکھا جا تا ہے تاکہ اسے آخرت کے احکام دئے جائیں۔ تو جیسے انسان دنیا میں ایمان کے واسطے سے اطاعت کی وجہ سے کرامات وثواب کا مستحق ہوتا ہے اور معصیت وتقصیر کی وجہ سے ملا مت کا مستحق ہوتا ہے۔ تو وہ اسی طرح آخرت میں بھی ان چیزوں کا مستحق ہوتا ہے۔ لہذا اسکی قبر یا تو باغ جناں میں سے ایک باغ ہوگی یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہوگی اللہ تعالیٰ سے ہمیں امید قوی ہے کہ وہ ہماری قبر کو اپنے فضل وکرم سے جنت کا باغ بنائے گا۔

عوارض مکتسبہ کا تفصیلی بیان

جہل کا بیان

الجہل:

ھو عدم العلم من شانہ العلم

یعنی بندے کا ایسی چیز سے ناواقف ہونا جس کو جاننے کی اس میں صلاحیت ہو جہل کہلاتا ہے

جہل کی اقسام

جہل کی چار قسمیں ہیں:

(۱)جهل باطل بلا شبهة

(۲)جهل هودون جهل الباطل بلا شبهة

(۳)جهل يصلح شبهة

(۴)جهل يصلح عذرا

جهل باطل بلا شبهة:

یہ کفر کو کہتے ہیں یہ آخرت میں عذر بننے کی کوئی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ بندہ دلائل کا علم ہونے کے باوجود اور دلائل کے خوب واضح ہونے کے باوجود دین کا انکار کرتا ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اسکے صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے پر ایسے واضح دلائل موجود ہیں جن کو کم عقل شخص بھی سمجھ سکتا ہے۔ وسیع وعریض اور بلند و بالا بارہ برجوں پر مشتمل بلاستون آسمان اور کشادہ زمین یقیناً ''صانع ولطیف وخبیر'' کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ کے واضح کثیر معجزات ''رسالت'' کی صداقت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کے باوجود وحدانیت ورسالت کا انکار کفر نہیں تو کیا ہے؟

نوٹ:

یہ جہل احکام دنیا میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

جهل هودون جهل الباطل بلاشبهة:

یعنی وہ جہل جو جہل کی قسم اول سے کم درجے کا ہے۔

تاہم یہ جہل بھی آخرت میں عذر بننے کی بالکل بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور احکام آخرت کے بارے میں ''اہل ھوی'' کا جہل ہے۔ جیسے معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر علم کے اور قادر ہے بغیر قدرت کے۔ اسی طرح سوالاتِ منکر نکیر، عذابِ قبر اور میزان کے منکر ہیں۔ اسی طرح فرقہ ''مشبھہ'' اللہ تعالیٰ کی صفات کو حادث قابل زوال مانتا ہے۔ حالانکہ ان تمام چیزوں پر دلائل موجود ہیں۔ کثیر آیات و احادیث مبارکہ اس پر شاہد عدل ہیں جیسے ''ان اللہ بکل شئ علیم، ان اللہ علی کل شئ قدیر، لیس کمثلہ شئ''۔ وغیرہ

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اسی طرح باغی کا جہل ہے کہ وہ ناقابل تردید ادلۂ واضحہ کو ترک کر کے ادلۂ مہملہ فاسدہ سے استدلال کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت کو چھوڑ دیتا ہے۔ لیکن یہ لوگ چونکہ اپنی تاویلات کا قرآن مجید سے استدلال کرتے ہیں اس لئے ان کا جہل پہلے والے جہل سے کم ہوتا ہے تاہم ان میں سے کوئی یا تو مسلمان ہوتا ہے یا اپنی نسبت اسلام کی طرف کرتا ہے اس لئے ہم پر لازم ہے کہ مناظرے کے ذریعے ان کی تاویلات فاسدہ کا ابطال کریں۔ لہذا ہم ان کی تاویلات فاسدہ پر عمل نہیں کریں گے۔ چنانچہ باغی اگر کسی عادل شخص کو قتل کر دے یا اس کا مال ہلاک کر دے تو اس سے ضمان لیا جائے گا بشرطیکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو اور اگر لشکر ہو تو ضمان نہیں لیا جائے گا تاکہ فساد نہ ہو۔ اسی طرح اگر وہ توبہ کر کے امام کا وفادار بن جائے تو بھی اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا جیسے اہل حرب اگر اسلام قبول کر لیں تو ان کے پچھلے سارے جرائم اور گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ اور گزشتہ کسی بھی معاملے کا ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔ اسی طرح باغی پر اسلام کے تمام احکام نافذ ہوں گے کیونکہ وہ اپنے آپ کو مسلمان ہی کہلاتا ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ لشکر نہ ہو تو اس پر ولایت الزام باقی رہتی ہے یعنی دلیل کے ذریعے اس پر حق کو لازم کرنے کی ولایت باقی رہتی ہے۔

اسی میں سے ان مجتہدین کی لاعلمی بھی ہے جو کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف اجتہاد کرتے ہیں یا کتاب وسنت مشہورہ کے برخلاف سنت غریب پر عمل کرتے ہیں۔ ان کا یہ عذر نا قابل قبول ہے اور اس قسم کا اجتہاد نا قابل عمل اور باطل ہے۔ جیسے داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین کا ام ولد کی بیع کے جواز کا فتویٰ دینا۔ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے ﴿اذولدت امة الرجل منه فهي معتقه عن دبر منه اوبعده رواه الدارمي وعن عمربن الخطاب رضي الله تعالىٰ عنهما قال ايماوليدة ولدت من سيدهافانه لا يبيعها ولايهبهاولا يورثهاوهويستمتع منها فاذامات فهي حرة رواه مالك في موطاه﴾

اسی طرح امام شافعی علیہ الرحمہ کا ناسی پر قیاس کرتے ہوئے فتویٰ دینا کہ اگر کوئی ذبح کے وقت عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو بھی وہ ذبیحہ حلال ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث پاک ہے ﴿تسمية الله في قلب كل امرء مومن﴾ ان کا یہ استدلال اور فتویٰ کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے ﴿ولا تا كلوا ممالم يذكر اسم الله عليه﴾

اسی طرح ان کا ''قسامت'' کی صورت میں قصاص کا فتویٰ دینا۔ یعنی کسی محلّہ میں کوئی مقتول شخص ملے اور قاتل معلوم نہ ہو تو اس محلّہ کے پچاس افراد حلف اٹھا کر بولیں گے کہ اس کو نہ تو انہوں نے قتل کیا ہے نہ قاتل کا انہیں علم ہے اگر وہ حلف اٹھالیں تو ان پر صرف دیت ہوگی یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک مقتول کے اولیاء پچاس مرتبہ قسم اٹھائیں گے اور مدعیٰ علیہ پر دیت واجب ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ ان کا جدید موقف ہے اور قدیم موقف یہ تھا کہ اگر اولیائے مقتول اس بات کی قسم اٹھائیں کہ مدعی علیہ نے عمداً قتل کیا ہے تو ان کیلئے قصاص ثابت ہو جائے گا اور اگر اولیاء یمین سے پیچھے ہٹ جائیں تو اہل محلہ قسم اٹھائیں گے اور انہیں قتل سے بری الذمہ قرار دے دیا جائے گا اور اگر وہ بھی پیچھے ہٹ جائیں تو ان پر دیت واجب کی جائے گی۔ ان کا یہ فتویٰ سنت مشہورہ کے برخلاف

ہے۔اسی طرح ان کا یہ فتوی دینا کہ مدعی اگر ایک گواہ پیش کرے اور دوسرا گواہ نہ ہو تو اس کی جگہ قسم اٹھالے تو اس پر فیصلہ دینا جائز ہے۔ان کی دلیل مسلم شریف کی وہ حدیث ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے اس طرح کا فیصلہ دیا ہے مگر یہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف ہے کیونکہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے ﴿وا ستشهدوا شهيدين من رجالكم الخ﴾ اور حدیث مشہور ہے ﴿البينة على المدعي واليمين على من انكر رواه البيهقي بسند صحيح﴾

جهل يصلح شبهة:

یعنی وہ جہل جس میں ایسا شبہ پایا جائے جو حدود و کفارات ودیگر عقوبات کو ساقط کرنے کی صلاحیت رکھے اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اجتہاد صحیح کے مقام پر جہل۔

(۲) مقام شبہ پر جہل۔

قسم اول:

یعنی جہل ایسی جگہ پایا جائے جو مجتہدین کے اجتہاد کا محل ہو اور اس پر کوئی نص بھی وارد نہ ہوئی ہو اور وہ اجتہاد قرآن وسنت کے خلاف بھی نہ ہو۔یہ جہل عذر مقبول ہے۔

قسم دوم:

جہل ایسی جگہ پایا جائے جہاں کوئی اجتہاد موجود نہ ہو لیکن وہ محل موضع اشتباہ ہو۔

نوٹ: یہاں شبہ کی نسبت دلیل کی طرف ہوتی ہے اور اشتباہ کی نسبت ظن کی طرف ہوتی ہے

قسم اول کی مثال:

محجم (خون نکلوانے والا) حجامت کے بعد یہ سمجھ کر کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے افطار کرلے اور اسکے پیش نظر یہ حدیث پاک ہو ﴿افطر الحاجم والمحجوم رواه التر

مـذی ﴾ تو اس پر قضاء ہوگی کفارہ نہیں کیونکہ یہ جہل موضع اجتہاد میں ہے۔ یہی امام اوزاعی علیہ الرحمہ کا مذہب ہے ہماری دلیل بخاری شریف وغیرہ کی حدیث ہے کہ

﴿انّ النبی ﷺ یحتجم وھو محرم ویحتجم وھو صائم﴾

قسم دوم کی مثال:

بیٹا اپنے والد کی لونڈی کے ساتھ اس گمان پر زنا کرلے کہ وہ اس پر بھی حلال ہے تو اس پر حد نافذ نہیں ہوگی کیونکہ ملکیتیں عموماً باپ اور بیٹوں میں مشترک ہوتی ہیں۔ اس طرح سے اشتباہ پایا گیا اور اشتباہ سے حدود و کفارات ساقط ہو جاتے ہیں۔

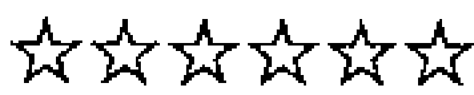
جھل یصلح عذرا:

یعنی وہ جہل جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

جیسے اس شخص کا جہل جو دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو اور وہاں سے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے وہاں احکام شرعیہ سے متعلق کوئی علم حاصل نہ ہوا ہو نہ اسکو کسی نے تبلیغ کی ہو تو اسکا یہ جہل احکام شرائع جیسے نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ میں قابل قبول عذر ہوگا اگرچہ ایک مدت تک وہاں رہا ہو کیونکہ اس نے اپنی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے اس لئے کہ اس پر دلیل ہی ظاہر نہیں ہوئی ہے۔

اسی طرح وکیل کو وکالت سونپے جانے یا اس سے معزول کئے جانے کا علم نہ ہو یا عبد کو ماذون کئے جانے یا مجور کئے جانے کا علم نہ ہو تو یہ جہل عذر مقبول ہے۔ لہذا وکیل نے وکالت سونپے جانے کی اطلاع سے قبل یا عبد نے ماذون کئے جانے کی اطلاع سے قبل کوئی تصرف کیا تو وہ مؤکل یا مولیٰ پر نافذ نہیں ہوگا۔ ایسے ہی وکیل نے معزول کئے جانے کی اطلاع سے قبل اور عبد ماذون نے مجور کئے جانے کی اطلاع سے قبل کوئی تصرف کیا تو وہ مؤکل یا مولیٰ پر نافذ ہوگا۔ اسی طرح مبیع کے بارے میں شفیع کا جہل عذر مقبول ہے جب تک اسے علم نہیں ہوگا حق شفعہ حاصل رہے گا۔ اسی طرح عبد کی جنایت کے بارے میں مولیٰ کا جہل عذر مقبول

ہے لہذا اگر وہ اطلاع سے قبل غلام کو آزاد کر دے تو اسے جنایت کا فدیہ ادا کرنے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ غلام اور بدل میں سے جس کی قیمت کم ہوگی اس کی ادیگی واجب ہوگی۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا نکاح کے بارے میں جھل عذر مقبول ہے یعنی لڑکی کے ولی نے اس کا نکاح صحیح کر دیا ہو اور اسے اسکا علم ہی نہ ہوا ہو تو اسکا خاموش رہنا رضا کی دلیل نہیں ہوگا۔ اسی طرح مولی نے منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا اسے آزاد کیے جانے کا علم نہ ہو یا آزاد کیے جانے کا علم ہو مگر اسے خیار عتق (یعنی آزاد ہونے کے بعد اسے نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہونے) کا علم نہ ہو تو اسکا یہ جھل عذر مقبول ہے کیونکہ باندی تو ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اسے علوم حاصل کرنے کی فرصت نہیں ملتی ہے۔ لہذا اسے اسے جب بھی علم حاصل ہو نکاح فسخ کر سکتی ہے۔ البتہ خیار بلوغ کا جھل عذر مقبول نہیں ہے یعنی قبل بلوغ لڑکی کا نکاح اسکے ولی نے کر دیا ہو اور اس کو اس نکاح کا علم ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ اس کو بالغ ہونے کے بعد نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے اور وہ بالغ ہوگئی اور اپنا نکاح لاعلمی کی وجہ سے فسخ نہیں کیا تو اس کا یہ جھل عذر مقبول نہیں ہوگا کیونکہ دارالاسلام میں احکام شرعیہ مشہور ہوتے ہیں اور وہ سیکھنے پر قادر بھی ہوتی ہے اس کے باوجود نہ سیکھنا اسکی اپنی کوتاہی ہے۔



سکر کا بیان

سکر:

السکر ھی حالة تعرض الانسان من امتلآءِ دماغه من الا بخرة المتصاعدة الیه فیتعطل منه العقل الممیز بین الامور الحسنه والقبیحة

یعنی سکر ایک ایسی کیفیت ہے جو انسان کو اس وقت لاحق ہوتی ہے جب دماغ کی جانب چڑھنے والے بخارات سے دماغ بھر جاتا ہے جس کی وجہ سے عقل اچھے برے امور میں تمیز کرنا چھوڑ دیتی ہے۔

سکر کی اقسام

سکر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو۔

(۲) سکر جو ممنوعہ طریقے سے حاصل ہو۔

قسم اول:

یعنی وہ سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دواء کا پینا یا حالت اکراہ میں شراب پینا یا حالت اضطرار میں شراب پینا۔

حکم:

یہ سکر اغماء یعنی بے ہوشی کے منزلہ میں ہے۔اس حالت میں بندے کے تمام تصر فات جیسے طلاق، عتاق وغیرہ باطل ہوں گے۔

قسم دوم:

یعنی وہ سکر جو ممنوعہ طریقے سے حاصل ہو جیسے کسی عذر شرعی کے بغیر شراب پینا

حکم:

یہ سکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿یاایھا الذین امنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاریٰ﴾ یہ خطاب حالت سکر سے متعلق ہے۔

تفریعات:

اس حالت میں سکران کو تمام احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے مثلاً طلاق، عتاق، بیع، شراء وغیرہ۔اور یہ احکام سکران کے حق میں زجر و توبیخ کے طور پر نافذ کئے گئے ہیں کہ اس نے ممنوعہ چیز کا ارتکاب کیا ہے۔

ارتداد کا حکم:

اگر بندہ اس حالت میں مرتد ہو جائے تو از روئے استحسان ارتداد کا حکم نہیں دیا جائے

گا کیونکہ کفر اعتقاد اور ارادے سے ثابت ہوتا ہے جوکہ سکران میں نہیں پایا جاتا ہے۔

اسی طرح ایسی حدود جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ہوں ان کا اقرار بھی معتبر نہیں ہوگا کیونکہ ان میں رجوع معتبر ہوتا ہے۔ اور حالت سکر میں بندہ کسی ایک چیز پر قائم نہیں رہتا ہے کبھی کچھ کہتا ہے اور کبھی کچھ لہذا سکر کو رجوع کے قائم مقام کردیا گیا۔

البتہ اگر ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالصتاً حدود اللہ نہ ہوں جیسے قذف، قصاص وغیرہ تو ان میں رجوع معتبر نہیں ہوگا کیونکہ ان کا تعلق حقوق العباد سے بھی ہوتا ہے۔

ھزل کا بیان

ھزل:

اسکا لغوی معنی ہے لعب یعنی مزاح کرنا۔

اصطلاحی معنی:

الھزل ھوان یرادبالشی غیر ماوضع له

یعنی ھزل یہ ہے کہ لفظ سے نہ حقیقی معنی مراد لیا جائے نہ مجازی۔

احکام:

ھزل بندے کے اختیار و رضا کے منافی نہیں ہے کیونکہ ھزل میں بندہ کسی کے مجبور کیے بغیر اپنی مرضی سے سبب یعنی مزاحیہ تکلم کا ارتکاب کرتا ہے۔

لہذا اگر کوئی ھزلاً کفر کرے تو اسکی تکفیر کی جائے گی۔

البتہ ھزل اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے۔ جیسا کہ بیع بشرط الخیار میں نفس عقد میں تو رضا ظاہر ہے لیکن شرط خیار حکم عقد پر رضا کے خلاف ہے۔ لہذا اس سے دو قواعد معلوم ہوئے

(۱) قاعدہ کلیہ:

کل حکم یتعلق با لسبب و ھو التلفظ ولا یتوقف ثبوته علی الرضاء و الا

ختیار یثبت با لھزل

یعنی ہر حکم جو تلفظ سے تعلق رکھتا ہے اور اسکا ثبوت رضاء اور اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ھزل سے ثابت ہو جاتا ہے۔جیسے طلاق، عتاق وغیرہ۔

(۲) قاعدہ کلیہ:

کل حکم یتعلق بالرضاء والاختیار ویتوقف ثبوته علیهمافیوثرالهزل فی نقضه

یعنی ہر حکم جس کا تعلق رضاء اور اختیار سے ہو اور اس کا ثبوت ان دونوں پر موقوف ہو تو اس حکم کے سقوط میں ھزل موثر ہوتا ہے۔جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔

ان امور کا بیان جن میں ھزل پایا جاتا ہے

ایسے امور جن میں ھزل پایا جاتا ہے ان کی تین اقسام ہیں۔

(۱) انشاء تصرف۔

(۲) اخبار عن التصرف۔

(۳) امور متعلقہ بالاعتقاد۔

پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انشاء ما تحتمل النقض۔(۲) انشاء مالا تحتمل النقض۔

اخبار کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اخبار ما تحتمل النقض۔(۲) اخبار مالا تحتمل النقض۔

اعتقاد کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اعتقاد حسن جیسے ایمان۔(۲) اعتقاد قبیح جیسے کفر۔

پھر انشاء کی قسم اول کی تین اقسام ہیں:

(۱) ھزل باصل العقد۔(۲) ھزل بقدر العوض فیہ۔(۳) ھزل بجنس العوض۔

پھران تینوں اقسام میں سے ہرایک کی چار چار اقسام ہیں:

(۱) ھزل پر مواضعت کے بعد دونوں اعراض پر اتفاق کرلیں۔

(۲) دونوں مواضعت پر متفق ہوں۔

(۳) دونوں خالی الذھن ہوں۔

(۴) مواضعت واعراض پر دونوں میں اختلاف ہوجائے۔

(یہ اقسام فائدے کے پیش نظر بیان کی گئی ہیں لو امکن فلیحفظ)

مسئلہ:

اگر ھزل پر بائع اور مشتری دونوں متفق ہوں تو بیع فاسد ہوگی اور موجب ملک نہیں ہو گی اگر چہ مبیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو یہاں تک کہ مبیع اگر غلام ہو مشتری اسے قبضہ میں لیکر آزاد کردے تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ مشتری کیلئے تو ملکیت ہی ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ ھزل ثبوت ملک میں ایسا مانع ہے جیسے عاقدین کا ''شرطِ خیار ابدی'' ثبوت ملک کیلئے مانع ہو تا ہے۔ کہ اگر عاقدین عقد میں ہمیشہ کیلئے خیار کی شرط لگادیں تو عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ اس احتمال پر کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے خیار کو استعمال کرسکتا ہے تو اس طرح مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں ہوگی۔ یونہی دونوں جانب سے شرط خیار کو ختم کئے جانے کا بھی احتمال ہے جس سے عقد درست ہوسکتا ہے۔ تو یہی حال ھزل کا ہے لہذا عاقدین اگر ھزل سے اعراض پر متفق ہوجائیں تو بیع جائز ہوجائے گی البتہ اگر ایک اعراض کرلے اور دوسرا اعراض نہ کرے تو بیع دوسرے کے اعراض پر موقوف ہوگی۔ چونکہ ھزل کو بیع بشرط الخیار پر قیاس کیا گیا ہے اور بیع میں خیار کی مدت امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک تین دن ہے تو اسی طرح ھزل میں بھی آپ علیہ الرحمہ کے نزدیک اعراض کی مدت تین دن ہے اس کے بعد اعراض کریں تو بیع درست نہیں ہوگی بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے۔

مسئلہ:

اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو ھزل مقدار ثمن میں یا جنس ثمن میں ہو مثلاً دونوں نے مقدار ثمن ایک ہزار درہم طے کی اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے بطور ھزل دو ہزار درہم بولے یا درہم کی جگہ دینار بولے تو امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ھزل باطل ہوگا اور جو عقد کے وقت بولا وہی درست ہوگا۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

پہلی صورت میں ایک ہزار درہم صحیح ہوں گے اور دوسری صورت میں ایک سو دینار صحیح ہوں گے کیونکہ پہلی صورت ہی اتحاد جنس کی وجہ سے ھزل اور جد میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ عقد کو ہزار درہم میں منعقد مانا جائے اور بقایا ہزار درہم جن کا مطالبہ نہیں ہے ان کو باطل مانا جائے کیونکہ عاقدین ان ہزار درہم سے متعلق ھزل پر متفق ہیں اور ہر شرط جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ نہیں ہوتا ہے اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت میں چونکہ اختلاف جنس ہے جس کی وجہ سے ھزل اور جد کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ایک سو دینار ہی ثمن ہوں گے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کی جانب سے جواب:

عقد اصل ہے اور ثمن وصف ہے۔ اور ہم صاحبین کے قول ''عدم تعارض'' کے بارے میں تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ عاقدین ''اصل عقد'' کے جد ہونے پر متفق ہیں اور عمل بالمواضعۃ فی البدل (یعنی ان کا باہمی اتفاق کے ذریعہ ایک ہزار درہم مقرر کرنے اور دو ہزار کو لازم نہ کرنے کا عمل) کل بدل کی قبولیت کو بیع میں شرط فاسد بنا دیتا ہے کہ ایسی چیز قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی ہے جو کہ بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لہذا یہاں اصل عقد اور قدر ثمن کی مواضعت میں تعارض ہو گیا۔ اور وصف کے بنسبت اصل پر عمل اولیٰ ہوتا ہے اسلئے دونوں مواضعتین یعنی مواضعت فی اصل العقد اور مواضعت فی قدر الثمن کے تعارض کے وقت اصل پر عمل کرتے ہوئے مواضعت فی اصل العقد کو صحیح اور

ھزل کو باطل قرار دیا جائے گا۔لہذا عقد کے وقت بیان کی گئی مقدار صحیح قرار پائے گی۔

نکاح کا حکم:

نکاح کے احکام بیع سے مختلف ہیں لہذا اگر مرد وعورت مقدار مہر میں ھزل پر متفق ہو ں کہ درحقیقت مہر ایک ہزار درہم ہونگے اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم بو لیں گے تو بالا جماع اوّل ہی مہر قرار پائے گا اور اگر ھزل سے اعراض پر متفق ہوں تو بالاتفاق دو ہزار قرار پائیں گے۔کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے دونوں مواضعت پر عمل کرنا ممکن ہے۔اسی طرح ھزل اگر جنس مہر میں ہو کہ درحقیقت دراہم ہوں گے اور لوگوں کے سامنے دینار بولیں گے۔

تو اگر فریقین ھزل سے اعراض پر متفق ہوں تو مہر مسمی ہی مقرر ہوگا اور اگر ھزل پر متفق ہوں یا دونوں خالی الذھن ہوں یا باہم اختلاف ہو جائے تو ان تینوں صورتوں میں گویا انہوں نے مہر کا ذکر کیا ہی نہیں ہے۔اور نکاح مہر کا ذکر کئے بغیر منعقد ہو جاتا ہے۔بخلاف بیع کے کہ یہ ثمن کے ذکر کے بغیر منعقد نہیں ہوتی ہے اسی طرح ھزل اگر اصل نکاح میں ہو تو نکاح منعقد اور ھزل باطل ہوگا خواہ چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت پائی جائے۔ یہی حکم طلاق،عتاق،قصاص معاف کرنے اور یمین ونذر کا ہے۔

کیونکہ سرور کائنات ﷺ کا فرمان ہے:

﴿ثلث جد ھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والعتاق﴾۔مزید یہ ہے کہ ھازل ان چیزوں کے سبب (یعنی تکلم) کو خود اختیار کرتا ہے اور اس پر راضی بھی ہوتا ہے البتہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے۔اور ان اسباب کے احکام ''رد وتراخی'' کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اس لئے بندہ راضی ہو یا نہ ہو اسباب پائے جانے پر احکام نافذ ہو جاتے ہیں کیو نکہ رد وتراخی کا احتمال تو وہاں پایا جاتا ہے جہاں خیار شرط ممکن ہوتا ہے جبکہ ان امور میں خیار شرط کا امکان نہیں ہوتا ہے۔

وہ امور جن میں مال مقصود ہو:

وہ امور جن میں مال مقصود ہو جیسے خلع، طلاق علی المال اور قتل عمد میں مال کے عوض صلح وغیرہ۔

ان امور میں ھزل اصل عقد میں ہو مقدار بدل میں ہو یا جنس بدل میں پھر یہ صورتیں مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں پائی جائیں صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تمام صورتوں میں ھزل باطل ہوگا تصرف ثابت اور مال مسمی لازم ہوگا۔ جبکہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک ھزل مؤثر ہوگا۔

لہذا صاحبین کے نزدیک خلع میں طلاق واقع اور مال مسمی لازم ہو جائے گا کیونکہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جبکہ ھزل خیار شرط کے منزلہ میں ہے لہذا خلع اسکا بھی احتمال نہیں رکھے گا۔

اعتراض:

ہم مان لیتے ہیں کہ خلع میں ھزل مؤثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں تو مؤثر ہونا چاہئے کیونکہ وہ مال ہے اور مال میں ھزل مؤثر ہوتا ہے۔

جواب:

ھزل مال میں اسوقت مؤثر ہوتا ہے کہ جب مال مقصود بالذات ہو جبکہ خلع میں جو مال ہوتا ہے وہ خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے لہذا جب متضمن میں ھزل مؤثر نہیں ہے تو جو اسکے ضمن میں ہوگا اس میں مؤثر کیسے ہوسکتا ہے۔ لہذا یہ مال ایسے امر کے حکم میں ہو گیا ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک:

خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف ہوگی کیونکہ ھزل خیار شرط کے منزلہ میں ہے۔ لہذا عورت نہ چاہے گی تو نہ طلاق واقع نہ مال لازم ہوگا اور چاہے گی تو

طلاق واقع ہوگی اور مال بھی لازم ہوگا جیسے جامع صغیر میں ہے کہ عورت اپنی جانب سے خیار شرط رکھے تو اسکے چاہے بغیر نہ طلاق واقع ہوتی ہے نہ مال لازم ہوتا ہے۔تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔

البتہ جیسے بیع میں خیار شرط کی مدت تین دن ہوتی ہے خلع میں تین دن نہیں ہوگی بلکہ اس سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے۔کیونکہ خلع میں خیار شرط قیاس کے مطابق ہے اور یہ اسقاط کے قبیل سے ہے کیونکہ یہ طلاق ہے۔جس کو شرط کے ساتھ مدت معین کیے بغیر مطلقاً معلق کیا جا سکتا ہے۔بخلاف بیع کے کہ اس میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اور یہ اثبات کے قبیل سے ہے لہذا نص پر اقتصار کرتے ہوئے تین دن ہی متعین کردیے گئے۔

نوٹ:

خلع جیسے دیگر امور مذکورہ میں بھی یہی احکام جاری ہوں گے۔

فائدہ:

وہ امور جن میں ھزل مؤثر ہے وہاں عاقدین اگر بناء علی المواضعت پر اتفاق کرلیں تو مواضعت پر عمل لازم ہوگا۔اور اگر اعراض وبناء میں اختلاف ہوجائے یا اعراض پر اتفاق ہو جائے تو عقد کو جد پر محمول کیا جائے گا۔اور اس صورت میں امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جد کے مدعی کے قول کو ترجیح دیجائے گی۔بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے۔

بطور ھزل اقرار کرنا:

ھزل اقرار کو باطل کردیتا ہے اقرار خواہ ان چیزوں سے متعلق ہو جو قابل فسخ ہیں جیسے بیع،اجارہ وغیرہ یا ان چیزوں سے متعلق ہو جو نا قابل فسخ ہیں جیسے نکاح،طلاق،عتاق وغیرہ

کیونکہ اقرار مخبر بہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے وجود پر دلالت کرتا ہے جبکہ ھزل اس کے عدم پر دلالت کرتا ہے۔اور اجتماع ضدین محال ہے لہذا ھزل کے ہوتے ہوئے اقرار

باطل ہوگا۔ اسی طرح فوری طور پر طلب شفعہ اور شفعہ پر گواہ طلب کرنے کے بعد بطور ھزل حق شفعہ کسی کو سپرد کردے اور خود دستبردار ہو جائے تو ھزل اس سپردگی کو باطل کردیگا اور حق شفعہ بدستور اس کے حق میں باقی رہے گا۔ کیونکہ تسلیم شفعہ ان چیزوں کی جنس میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہیں۔

اسی طرح مقروض کو بطور ھزل قرض سے بری کردینا باطل ہے قرض بدستور باقی رہے گا۔

البتہ کافر جب بطور ھزل اسلام قبول کرلے اور اپنے دین سے بیزاری کا اظہار کرے تو اس پر احکام دنیا میں اسلام کے احکام جاری کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ ایمان کا رکن اصلی اقرار پایا گیا ہے۔ جیسے مکرہ علی الاسلام اگر اسلام قبول کرلے تو اس پر احکام دینا میں احکام اسلام نافذ کیے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے کہ یہ ردوتراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

سفہ کا بیان

سفہ کا لغوی معنی ہے الخفة (بیوقوفی)

اصطلاحی معنی:

السفه خفة تعترى الا نسان فتحمله على العمل بخلا ف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة

یعنی سفاہت وہ بے وقوفی ہے جو بندے کو شرع وعقل کے تقاضے کے برخلاف عمل کرنے پر ابھارتی ہے باوجودیکہ اس میں عقل حقیقتاً موجود ہوتی ہے۔

احکام:

سفاہت اہلیت میں مطلقاً مخل نہیں ہوتی ہے خواہ وہ اہلیت خطاب ہو یا اہلیت وجوب کیونکہ سفیہ میں عقل پائی جاتی ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی کسی حکم شرعی کیلئے مانع نہیں ہوتی ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

سفیہ کے تمام تصرفات درست ہوں گے وہ کسی بھی طرح مجور نہیں ہوگا عام ازیں کہ تصرفات ایسے امور میں ہوں جو ھزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع ، اجارہ وغیرہ۔ یا ایسے امور میں ہوں جو ھزل سے باطل نہیں ہوتے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ۔ کیونکہ وہ آزاد اور مکلف ہوتا ہے۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

وہ امور جو ھزل سے باطل نہیں ہوتے ہیں صرف ان میں تصرفات درست ہوں گے ۔اور جو ھزل سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں بندے پر رحم کے پیش نظر تصرفات نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فان کان الذی علیہ الحق سفیھااو ضعیفااو لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیہ بالعدل﴾ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان امور میں اس کو مجور قرار نہیں دیں گے تو وہ اپنا سارا مال خرچ کر کے بیت المال کا محتاج ہو جائے گا جس سے وہ مسلمانوں پر ایک بوجھ بن جائے گا۔

جواب:

سفاہت امر کسبی ہے بندہ نفسانی خواہشات کے غلبہ کی وجہ سے معصیت کا ارتکاب کرتا ہے لہذا اس پر رحم نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اگر سفیہ قابل رحم نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ کسی بھی طرح مجور نہیں ہوتا ہے تو پھر پچیس سال کی عمر تک اس سے مال روکنے کا حکم کیوں دیتے ہیں؟

جواب:

سفیہ سے اول بلوغ میں مال کو روکنا نص سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿ولا تؤتوا السفھاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیما﴾ یہ حکم یا تو معصیت کی وجہ

سکر کی اقسام

سکر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو۔

(۲) سکر جو ممنوعہ طریقے سے حاصل ہو۔

قسم اول:

یعنی وہ سکر جو مباح طریقے سے حاصل ہو جیسے نشہ آور دواء کا پینا یا حالت اکراہ میں شراب پینا یا حالت اضطرار میں شراب پینا۔

حکم:

یہ سکر اغماء یعنی بے ہوشی کے منزلہ میں ہے۔اس حالت میں بندے کے تمام تصرفات جیسے طلاق، عتاق وغیرہ باطل ہوں گے۔

قسم دوم:

یعنی وہ سکر جو ممنوعہ طریقے سے حاصل ہو جیسے کسی عذر شرعی کے بغیر شراب پینا

حکم:

یہ سکر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿یاایھا الذین امنوا الا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری﴾ یہ خطاب حالت سکر سے متعلق ہے۔

تفریعات:

اس حالت میں سکران کو تمام احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے مثلاً طلاق، عتاق، بیع، شراء وغیرہ۔اور یہ احکام سکران کے حق میں زجر و توبیخ کے طور پر نافذ کئے گئے ہیں کہ اس نے ممنوعہ چیز کا ارتکاب کیا ہے۔

ارتداد کا حکم:

اگر بندہ اس حالت میں مرتد ہو جائے تو از روئے استحسان ارتداد کا حکم نہیں دیا جائے

گا کیونکہ کفر اعتقاد اور ارادے سے ثابت ہوتا ہے جو کہ سکران میں نہیں پایا جاتا ہے۔

اسی طرح ایسی حدود جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ہوں ان کا اقرار بھی معتبر نہیں ہوگا کیونکہ ان میں رجوع معتبر ہوتا ہے۔اور حالت سکر میں بندہ کسی ایک چیز پر قائم نہیں رہتا ہے کبھی کچھ کہتا ہے اور کبھی کچھ لہذا سکر کو رجوع کے قائم مقام کردیا گیا۔

البتہ اگر ایسی حدود کا اقرار کرے جو خالصتاً حدود اللہ نہ ہوں جیسے قذف، قصاص وغیرہ تو ان میں رجوع معتبر نہیں ہوگا کیونکہ ان کا تعلق حقوق العباد سے بھی ہوتا ہے۔

هزل کا بیان

هزل:

اسکا لغوی معنی ہے لعب یعنی مزاح کرنا۔

اصطلاحی معنی:

الهزل هو ان یراد بالشی غیر ما وضع له

یعنی هزل یہ ہے کہ لفظ سے نہ حقیقی معنی مراد لیا جائے نہ مجازی۔

احکام:

هزل بندے کے اختیار و رضا کے منافی نہیں ہے کیونکہ هزل میں بندہ کسی کے مجبور کیے بغیر اپنی مرضی سے سبب یعنی مزاحیہ تکلم کا ارتکاب کرتا ہے۔

لہذا اگر کوئی هزلاً کفر کرے تو اسکی تکفیر کی جائے گی۔

البتہ هزل اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے۔جیسا کہ بیع بشرط الخیار میں نفس عقد میں تو رضا ظاہر ہے لیکن شرط خیار حکم عقد پر رضا کے خلاف ہے۔لہذا اس سے دو قواعد معلوم ہوئے

(ا) قاعدہ کلیہ:

کل حکم یتعلق با لسبب و هو التلفظ ولا یتوقف ثبوته علی الرضاء و الا

ختیار یثبت بالھزل

یعنی ہر حکم جو تلفظ سے تعلق رکھتا ہے اور اسکا ثبوت رضاء اور اختیار پر موقوف نہ ہو وہ ھزل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے طلاق، عتاق وغیرہ۔

(۲) قاعدہ کلیہ:

كل حكم يتعلق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما فيوثر الهزل في نقضه

یعنی ہر حکم جس کا تعلق رضاء اور اختیار سے ہو اور اس کا ثبوت ان دونوں پر موقوف ہو تو اس حکم کے سقوط میں ھزل موثر ہوتا ہے۔ جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔

ان امور کا بیان جن میں ھزل پایا جاتا ہے

ایسے امور جن میں ھزل پایا جاتا ہے ان کی تین اقسام ہیں۔

(۱) انشاء تصرف۔

(۲) اخبار عن التصرف۔

(۳) امور متعلقہ بالاعتقاد۔

پھر انشاء کی دو قسمیں ہیں:

(۱) انشاء ما تحتمل النقض۔ (۲) انشاء مالا تحتمل النقض۔

اخبار کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اخبار ما تحتمل النقض۔ (۲) اخبار مالا تحتمل النقض۔

اعتقاد کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) اعتقاد حسن جیسے ایمان۔ (۲) اعتقاد قبیح جیسے کفر۔

پھر انشاء کی قسم اول کی تین اقسام ہیں:

(۱) ھزل باصل العقد۔ (۲) ھزل بقدر العوض فیہ۔ (۳) ھزل بجنس العوض۔

پھران تینوں اقسام میں سے ہرایک کی چار چار اقسام ہیں:

(۱) ھزل پر مواضعت کے بعد دونوں اعراض پر اتفاق کرلیں۔

(۲) دونوں مواضعت پر متفق ہوں۔

(۳) دونوں خالی الذھن ہوں۔

(۴) مواضعت واعراض پر دونوں میں اختلاف ہوجائے۔

(یہ اقسام فائدے کے پیش نظر بیان کی گئی ہیں لو امکن فلیحفظ)

مسئلہ:

اگر ھزل پر بائع اور مشتری دونوں متفق ہوں تو بیع فاسد ہوگی اور موجب ملک نہیں ہو گی اگر چہ مبیع اور ثمن پر قبضہ ہو چکا ہو یہاں تک کہ مبیع اگر غلام ہو مشتری اسے قبضہ میں لیکر آزاد کردے تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ مشتری کیلئے تو ملکیت ہی ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ ھزل ثبوت ملک میں ایسا مانع ہے جیسے عاقدین کا ''شرطِ خیار ابدی'' ثبوت ملک کیلئے مانع ہو تا ہے۔ کہ اگر عاقدین عقد میں ہمیشہ کیلئے خیار کی شرط لگادیں تو عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس احتمال پر کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے خیار کو استعمال کرسکتا ہے تو اس طرح مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں ہوگی۔ یونہی دونوں جانب سے شرط خیار کو ختم کیے جانے کا بھی احتمال ہے جس سے عقد درست ہوسکتا ہے۔ تو یہی حال ھزل کا ہے لہذا عاقدین اگر ھزل سے اعراض پر متفق ہو جائیں تو بیع جائز ہو جائے گی البتہ اگر ایک اعراض کرلے اور دوسرا اعراض نہ کرے تو بیع دوسرے کے اعراض پر موقوف ہوگی۔ چونکہ ھزل کو بیع بشرط الخیار پر قیاس کیا گیا ہے اور بیع میں خیار کی مدت امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک تین دن ہے تو اسی طرح ھزل میں بھی آپ علیہ الرحمہ کے نزدیک اعراض کی مدت تین دن ہے اس کے بعد اعراض کریں تو بیع درست نہیں ہوگی بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے۔

مسئلہ:

اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو ھزل مقدار ثمن میں یا جنس ثمن میں ہو مثلاً دونوں نے مقدار ثمن ایک ہزار درہم طے کی اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے بطور ھزل دو ہزار درہم بولے یا درہم کی جگہ دینار بولے تو امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ھزل باطل ہوگا اور جو عقد کے وقت بولا وہی درست ہوگا۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

پہلی صورت میں ایک ہزار درہم صحیح ہوں گے اور دوسری صورت میں ایک سو دینار صحیح ہوں گے کیونکہ پہلی صورت ہی اتحاد جنس کی وجہ سے ھزل اور جد میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ عقد کو ہزار درہم میں منعقد مانا جائے اور بقایا ہزار درہم جن کا مطالبہ نہیں ہے ان کو باطل مانا جائے کیونکہ عاقدین ان ہزار درہم سے متعلق ھزل پر متفق ہیں اور ہر شرط جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ نہیں ہوتا ہے اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت میں چونکہ اختلاف جنس ہے جس کی وجہ سے ھزل اور جد کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ایک سو دینار ہی ثمن ہوں گے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کی جانب سے جواب:

عقد اصل ہے اور ثمن وصف ہے۔ اور ہم صاحبین کے قول "عدم تعارض" کے بارے میں تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ عاقدین "اصل عقد" کے جد ہونے پر متفق ہیں اور عمل بالمواضعۃ فی البدل (یعنی ان کا باہمی اتفاق کے ذریعہ ایک ہزار درہم مقرر کرنے اور دو ہزار کو لازم نہ کرنے کا عمل) کل بدل کی قبولیت کو بیع میں شرط فاسد بنا دیتا ہے کہ ایسی چیز قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی ہے جو کہ بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لہذا یہاں اصل عقد اور قدر ثمن کی مواضعت میں تعارض ہو گیا۔ اور وصف کے بنسبت اصل پر عمل اولیٰ ہوتا ہے اسلئے دونوں مواضعتین یعنی مواضعت فی اصل العقد اور مواضعت فی قدر الثمن کے تعارض کے وقت اصل پر عمل کرتے ہوئے مواضعت فی اصل العقد کو صحیح اور

ھزل کو باطل قرار دیا جائے گا۔لہذا عقد کے وقت بیان کی گئی مقدار صحیح قرار پائے گی۔

نکاح کا حکم:

نکاح کے احکام بیع سے مختلف ہیں لہذا اگر مرد وعورت مقدار مہر میں ھزل پر متفق ہو ں کہ در حقیقت مہر ایک ہزار درہم ہونگے اور عقد کے وقت لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم بو لیں گے تو بالا جماع اوّل ہی مہر قرار پائے گا اور اگر ھزل سے اعراض پر متفق ہوں تو بالا تفاق دو ہزار قرار پائیں گے۔کیونکہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے دونوں مواضعت پر عمل کرنا ممکن ہے۔اسی طرح ھزل اگر جنس مہر میں ہو کہ در حقیقت دراہم ہوں گے اور لوگوں کے سامنے دینار بولیں گے۔

تو اگر فریقین ھزل سے اعراض پر متفق ہوں تو مہر مسمی ہی مقرر ہوگا اور اگر ھزل پر متفق ہوں یا دونوں خالی الذھن ہوں یا باہم اختلاف ہو جائے تو ان تینوں صورتوں میں گویا انہوں نے مہر کا ذکر کیا ہی نہیں ہے۔اور نکاح مہر کا ذکر کیے بغیر منعقد ہو جاتا ہے۔بخلاف بیع کے کہ یہ ثمن کے ذکر کے بغیر منعقد نہیں ہوتی ہے اسی طرح ھزل اگر اصل نکاح میں ہو تو نکاح منعقد اور ھزل باطل ہوگا خواہ چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت پائی جائے۔ یہی حکم طلاق، عتاق، قصاص معاف کرنے اور یمین ونذر کا ہے۔

کیونکہ سرور کائنات علیہ وسلم کا فرمان ہے:

﴿ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والعتاق﴾۔مزید یہ ہے کہ ھازل ان چیزوں کے سبب (یعنی تکلم) کو خود اختیار کرتا ہے اور اس پر راضی بھی ہوتا ہے البتہ اس کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے۔اور ان اسباب کے احکام ''رد وتراخی'' کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اس لئے بندہ راضی ہو یا نہ ہو اسباب پائے جانے پر احکام نافذ ہو جاتے ہیں کیو نکہ رد وتراخی کا احتمال تو وہاں پایا جاتا ہے جہاں خیار شرط ممکن ہوتا ہے جبکہ ان امور میں خیار شرط کا امکان نہیں ہوتا ہے۔

وہ امور جن میں مال مقصود ہو:

وہ امور جن میں مال مقصود ہو جیسے خلع، طلاق علی المال اور قتل عمد میں مال کے عوض صلح وغیرہ۔

ان امور میں ھزل اصل عقد میں ہو مقدار بدل میں ہو یا جنس بدل میں پھر یہ صورتیں مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں پائی جائیں صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تمام صورتوں میں ھزل باطل ہوگا تصرف ثابت اور مال مسمی لازم ہوگا۔ جبکہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک ھزل موثر ہوگا۔

لہذا صاحبین کے نزدیک خلع میں طلاق واقع اور مال مسمی لازم ہو جائے گا کیونکہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے جبکہ ھزل خیار شرط کے منزلہ میں ہے لہذا خلع اسکا بھی احتمال نہیں رکھے گا۔

اعتراض:

ہم مان لیتے ہیں کہ خلع میں ھزل موثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں تو موثر ہونا چاہئے کیونکہ وہ مال ہے اور مال میں ھزل موثر ہوتا ہے۔

جواب:

ھزل مال میں اسوقت موثر ہوتا ہے کہ جب مال مقصود بالذات ہو جبکہ خلع میں جو مال ہوتا ہے وہ خلع کے ضمن میں تبعاً ثابت ہوتا ہے لہذا جب متضمن میں ھزل موثر نہیں ہے تو جو اسکے ضمن میں ہوگا اس میں موثر کیسے ہوسکتا ہے۔ لہذا یہ مال ایسے امر کے حکم میں ہو گیا ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک:

خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف ہوگی کیونکہ ھزل خیار شرط کے منزل میں ہے۔ لہذا عورت نہ چاہے گی تو نہ طلاق واقع نہ مال لازم ہوگا اور چاہے گی تو

طلاق واقع ہوگی اور مال بھی لازم ہوگا جیسے جامع صغیر میں ہے کہ عورت اپنی جانب سے خیار شرط رکھے تو اسکے چاہے بغیر نہ طلاق واقع ہوتی ہے نہ مال لازم ہوتا ہے۔تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔

البتہ جیسے بیع میں خیار شرط کی مدت تین دن ہوتی ہے خلع میں تین دن نہیں ہوگی بلکہ اس سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے۔کیونکہ خلع میں خیار شرط قیاس کے مطابق ہے اور یہ اسقاط کے قبیل سے ہے کیونکہ یہ طلاق ہے جس کو شرط کے ساتھ مدت معین کیئے بغیر مطلقاً معلق کیا جا سکتا ہے۔بخلاف بیع کے کہ اس میں خیار شرط خلاف قیاس ہے اور یہ اثبات کے قبیل سے ہے لہذا نص پر اقتصار کرتے ہوئے تین دن ہی متعین کردیئے گئے۔

نوٹ:

خلع جیسے دیگر امور مذکورہ میں بھی یہی احکام جاری ہوں گے۔

فائدہ:

وہ امور جن میں ھزل مؤثر ہے وہاں عاقدین اگر بناء علی المواضعت پر اتفاق کرلیں تو مواضعت پر عمل لازم ہوگا۔اور اگر اعراض و بناء میں اختلاف ہوجائے یا اعراض پر اتفاق ہو جائے تو عقد کو جد پر محمول کیا جائے گا۔اور اس صورت میں امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جد کے مدعی کے قول کو ترجیح دیجائے گی۔بخلاف صاحبین علیہما الرحمہ کے۔

بطور ھزل اقرار کرنا:

ھزل اقرار کو باطل کردیتا ہے اقرار خواہ ان چیزوں سے متعلق ہو جو قابل فسخ ہیں جیسے بیع،اجارہ وغیرہ یا ان چیزوں سے متعلق ہو جو نا قابل فسخ ہیں جیسے نکاح،طلاق،عتاق وغیرہ

کیونکہ اقرار مخبر بہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے وجود پر دلالت کرتا ہے جبکہ ھزل اس کے عدم پر دلالت کرتا ہے۔اور اجتماع ضدین محال ہے لہذا ھزل کے ہوتے ہوئے اقرار

باطل ہوگا۔اسی طرح فوری طور پر طلب شفعہ اور شفعہ پر گواہ طلب کرنے کے بعد بطور ھزل حق شفعہ کسی کو سپرد کردے اور خود دستبردار ہوجائے تو ھزل اس سپردگی کو باطل کردیگا اور حق شفعہ بدستور اس کے حق میں باقی رہے گا۔کیونکہ تسلیم شفعہ ان چیزوں کی جنس میں سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتی ہیں۔

اسی طرح مقروض کو بطور ھزل قرض سے بری کردینا باطل ہے قرض بدستور باقی رہے گا۔

البتہ کافر جب بطور ھزل اسلام قبول کرلے اور اپنے دین سے بیزاری کا اظہار کرے تو اس پر احکام دنیا میں اسلام کے احکام جاری کرنا واجب ہوگا۔کیونکہ ایمان کا رکن اصلی اقرار پایا گیا ہے۔جیسے مکرہ علی الاسلام اگر اسلام قبول کرلے تو اس پر احکام دینا میں احکام اسلام نافذ کیے جاتے ہیں۔کیونکہ ایمان بمنزلہ انشاء کے ہے کہ یہ ردو تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

سفہ کا بیان

سفہ کا لغوی معنی ہے الخفة (بیوقوفی)

اصطلاحی معنی:

السفه خفة تعترى الا نسان فتحمله على العمل بخلا ف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة

یعنی سفاہت وہ بے وقوفی ہے جو بندے کو شرع وعقل کے تقاضے کے برخلاف عمل کرنے پر ابھارتی ہے باوجودیکہ اس میں عقل حقیقتاً موجود ہوتی ہے۔

احکام:

سفاہت اہلیت میں مطلقاً مخل نہیں ہوتی ہے خواہ وہ اہلیت خطاب ہو یا اہلیت وجوب کیونکہ سفیہ میں عقل پائی جاتی ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی کسی حکم شرعی کیلئے مانع نہیں ہوتی ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب:

سفیہ کے تمام تصرفات درست ہوں گے وہ کسی بھی طرح مجور نہیں ہوگا عام از یں کہ تصرفات ایسے امور میں ہوں جو ھزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے بیع ،اجارہ وغیرہ۔یا ایسے امور میں ہوں جو ھزل سے باطل نہیں ہوتے جیسے طلاق،عتاق وغیرہ۔کیونکہ وہ آزاد اور مکلف ہوتا ہے۔

صاحبین علیہما الرحمہ کا مذہب:

وہ امور جو ھزل سے باطل نہیں ہوتے ہیں صرف ان میں تصرفات درست ہوں گے ۔اور جو ھزل سے باطل ہو جاتے ہیں ان میں بندے پر رحم کے پیش نظر تصرفات نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فان کان الذی علیہ الحق سفیھا او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیہ بالعدل﴾ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ان امور میں اس کو مجور قرار نہیں دیں گے تو وہ اپنا سارا مال خرچ کر کے بیت المال کا محتاج ہو جائے گا جس سے وہ مسلمانوں پر ایک بوجھ بن جائے گا۔

جواب:

سفاہت امر کسبی ہے بندہ نفسانی خواہشات کے غلبہ کی وجہ سے معصیت کا ارتکاب کرتا ہے لہذا اس پر رحم نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض:

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اگر سفیہ قابل رحم نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے وہ کسی بھی طرح مجور نہیں ہوتا ہے تو پھر پچیس سال کی عمر تک اس سے مال روکنے کا حکم کیوں دیتے ہیں؟

جواب:

سفیہ سے اول بلوغ میں مال کو روکنا نص سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿ولا تؤتوا السفھاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیما﴾ یہ حکم یا تو معصیت کی وجہ

سے بطور سزا دیا گیا ہے یا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے کے مسائل کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

خطاء کا بیان

الخطاء:

وهو ضد الصواب ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما

یعنی خطاء صواب کی ضد ہے کہ کامل ارادے کے بغیر کوئی فعل سرانجام دینا خطاء کہلاتا ہے۔
جیسے کسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور وہ کسی انسان کو جا لگا تو یہاں پھینکنے کا ارادہ پایا گیا ہے مگر اس سے انسان مقصود نہیں تھا لہذا ارادہ پایا گیا ہے مگر ناقص۔

احکام:

خطاء اگر مکمل ممکنہ کوشش کے بعد ہو تو حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں قابل قبول عذر ہے۔ البتہ حقوق العباد کے معاملے عذر نہیں ہوگی۔ لہذا بندے نے کسی کی بکری کو شکار سمجھ کر تیر پھینک دیا یا غیر کے مال کو اپنا سمجھ کر کھالیا تو ضمان دینا ہوگا۔

نوٹ:

خطاء حقوق اللہ تعالیٰ میں بھی عقلاً عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے مگر اللہ تعالیٰ کے فرمان اور نبی کریم ﷺ کی دعا "ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او أخطانا" سے عذر بن گئی۔ اسی طرح خطاء عقوبات میں شبہ کے درجے میں ہوتی ہے جس کی وجہ سے عقوبات ساقط ہو جاتی ہیں یہاں تک کہ خطاء کرنے والا گنہگار نہیں ہوتا ہے اور حدود و قصاص کے ذریعے اسکا مواخذہ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ چونکہ خاطی سے کوتاہی سرزد ہوتی ہے اسلئے یہ خطاء جزاء قاصر یعنی کفارہ کا سبب بن جاتی ہے۔ لہذا اگر مرد کے پاس شب زفاف میں غیر عورت بھیج دی گئی اور اس نے اپنی زوجہ سمجھ کر اس کے ساتھ وطی کر لی تو اس پر نہ تو زنا کا گناہ ہوگا نہ ہی حد لازم آئے گی البتہ کوتاہی کی جزاء لازم آئے گی اور وہ ہے مہر۔ ایسے ہی قتل خطاء میں اس پر نہ تو

قتل کا گناہ ہوگا نہ ہی قصاص البتہ کوتاہی کی جزائے ناقص لازم آئے گی اور وہ ہے دیت۔ البتہ خطاء طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ دل کا ارادہ امر باطن ہے جس پر بظاہر اطلاع ناممکن ہے اس لئے سبب ظاہر پر حکم دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی اپنی زوجہ کو انت عالمۃ کہنا چاہ رہا تھا غلطی سے انت طالق نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ مصنف علیہ الرحمہ مکرہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خاطی کی بیع بھی بطور بیع فاسد منعقد ہو جانی چاہئے۔ بیع اسلئے ہوگی کہ اہل سے اس کا سبب صادر ہوا ہے اور فاسد اس لئے کہ رضا نہیں پائی گئی۔

سفر کا بیان

سفر:

لغوی معنی ہے قطع مسافت

اصطلاحی معنی:

هو الخروج المديد عن موضع الا قامة على قصد السير وادناه ثلثة ايام ولياليها بسير الا بل ومشى الا قدام

یعنی سفر کے ارادے سے اپنی قیام گاہ سے طویل مدت کے لئے نکل جانا جس کی ادنی مسافت اونٹ کے چلنے میں اور پیدل چلنے میں تین دن اور تین رات ہے شرعی سفر کہلاتا ہے۔

احکام:

سفر تخفیف یعنی آسانی کا سبب ہے۔

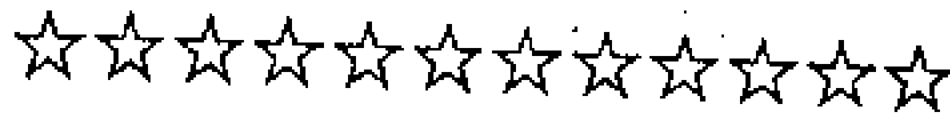
لہذا یہ چار رکعتوں والی نمازوں کے قصر میں مؤثر ہے۔ یہاں تک ہمارے نزدیک ان کو بلا قصر پڑھنا ناجائز ہے کہ شرع نے بلا قصر مشروع کیا ہی نہیں ہے امام شافعی علیہ الرحمہ صوم پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سفر میں فرض چار ہی ہے اور قصر رخصت ہے لہذا جس

نے چار پڑھیں اس عزیمت پر عمل کیا اور جس نے دو پڑھیں اس نے رخصت کو اختیار کیا۔
ہماری دلیل یہ حدیث ہے ﴿عن عائشة قالت فرضت الصلوة ركعتين فاقرت صلوة السفر

وزيد في الحضر﴾ (متفق عليه) معلوم ہوا سفر میں فرض رکعتیں دو ہی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی۔
اسی طرح یہ حدیث بھی ہے۔ ﴿عن ابن عمر انه قال صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت ابا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة﴾
(رواه البخاری)
اسی طرح روزوں کی تاخیر میں مؤثر ہے کہ چاہے تو روزہ رکھے چاہے تو موخر کردے۔
لیکن چونکہ سفر امر اختیاری ہے (چاہے تو سفر کرے چاہے تو نہ کرے) کسی ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا ہے جو تاخیر یا افطار کو لازم کرے۔ اس لئے یہ روزے میں تاخیر یا افطار کو لازم نہیں کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسافر نے روزہ رکھ لیا یا مقیم تھا روزہ رکھا پھر مسافر ہو گیا تو اس کیلئے روزہ توڑنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے روزہ رکھ لیا تو روزے کا وجوب مزید پختہ ہو گیا اور کوئی ضرورت بھی نہیں پائی جا رہی ہے جو داعی الی الافطار ہو۔ بخلاف مریض کے کہ اگر وہ روزہ رکھ لے یا تندرست تھا روزہ رکھ لیا پھر مریض ہو گیا تو اس کیلئے روزہ توڑنا جائز ہے کیونکہ مرض سفر کے برعکس امر سماوی ہے البتہ مسافر اگر مذکورہ دونوں صورتوں میں روزہ افطار کرلے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ سفر (جو کہ دوران سفر روزہ نہ رکھنے کو مباح کرتا ہے) کا وجود کفارے کے وجوب میں شبہ پیدا کر رہا ہے اور شبہ

سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔

اسی طرح مقیم اگر روزہ افطار کر لے پھر مسافر ہو جائے تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ سفر مبیح جو کہ وجوب کفارے میں شبہ پیدا کرتا ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا۔ بخلاف مریض کے (جیسا کہ اس کا ذکر ہو چکا ہے)



اکراہ کا بیان

اکراہ:

الاکراہ هو ان یجبر القادر غیرہ علی امر لا یریدہ لولا الخوف منه بالوعید علی ایقاع مایوعد به

یعنی قادر شخص کا اپنے غیر کو ایسا کام کرنے پر مجبور کرنا جسے وہ کرنا نہیں چاہتا ہو اگر اسے اس چیز کے وقوع کا خوف نہ ہو جس کی اسے دھمکی دی گئی ہے تو وہ یہ کام نہ کرتا۔

اکراہ کی اقسام:

اکراہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اکراہ کامل۔

(۲) اکراہ قاصر۔

اکراہ کامل:

وہ اکراہ جو بندے کے اختیار ورضاء کو بالکل ختم کر دے اور بندہ وہ کام کرنے پر مجبور ہو جائے۔

مثلاً: قتل یا کوئی عضو کاٹنے کی دھمکی دی جائے۔ اسکو اکراہ ملجی بھی کہتے ہیں۔

اکراہ قاصر:

وہ اکراہ جو بندے کی رضاء کو تو ختم کر دے باقی اختیار کو فاسد نہ کرے نہ وہ کام

کرنے پر مجبور کرے اسکو اکراہ غیر ملجی بھی کہتے ہیں جیسے ضرب یا طویل مدت قید کی دھمکی دی جائے۔

احکام:

اکراہ کوئی بھی ہو اہلیت کے منافی نہیں ہے (نہ اہلیت وجوب کے نہ اہلیت اداء کے) نہ اسکی وجہ سے خطابات شرعیہ ساقط ہوتے ہیں۔ کیونکہ مکرہ آزمائش میں ہوتا ہے جیسے انسان حالت اختیار میں آزمائش میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مکرہ کو جس کام پر مجبور کیا جائے اس کے کرنے پر چار چیزوں میں تردد رہتا ہے کہ کوئی کام کرنے پر ثواب ملتا ہے تو کوئی کام کرنے پر گناہ۔

اور وہ چار چیزیں یہ ہیں۔

(۱) فرض۔

(۲) حظر یعنی ممنوع۔

(۳) اباحت۔

(۴) رخصت۔

فرض و اباحت کی مثال:

مردار کھانے پر اکراہ کامل کیا جائے تو اس وقت مردار "مباح" ہوگا بندے پر "فرض" ہے کہ اپنی جان بچانے کیلئے اسکو کھائے ورنہ گنہگار ہوگا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**الا ما اضطررتم الیه**﴾۔

حظر کی مثال:

زنا یا بے گناہ کے قتل یا کوئی عضو کاٹنے پر اکراہ کیا جائے (کامل ہو کہ ناقص) تو بندے پر وہ کام "حرام" ہے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ صبر کرے اسے اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر ملے گا۔



رخصت کی مثال:

کہ کلمہ کفر کہنے، نماز فاسد کرنے پر، مقیم کو روزہ توڑنے پر، ماغیر تلف کرنے پر، حالت احرام میں جنایت کرنے پر یا عورت کو زنا کرنے پر اکراہ کامل کیا جائے تو ان سب کاموں کی رخصت ہے۔ اگر یہ کام نہ کرے اور مصیبت پر صبر کرے تو عند اللہ اجر ملے گا۔

اباحت و رخصت میں فرق:

اباحت میں وہ کام مباح ہو جاتا ہے اگر نہ کرے اور مارا جائے تو بندہ گناہگار ہوتا ہے۔ جبکہ رخصت میں کام تو وہی ممنوع ہی رہتا ہے صرف اس کا گناہ ختم ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بندہ وہ کام نہ کرے اور صبر کرے تو عند اللہ ماجور ہوتا ہے۔

فرق:

اکراہ کامل میں زنا مرد کیلئے حرام ہوتا ہے اور عورت کیلئے اس کی رخصت ہوتی ہے ۔تو ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ مرد کا زنا قتل کے منزلہ میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے نسل کا ضیاع لازم آتا ہے کہ زانی سے نسبت ثابت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس پر بچے کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوتا ہے اور ماں چونکہ کمانے سے سے عاجز ہوتی ہے اس لئے وہ بچے کے اخراجات پر قادر نہیں ہوتی ہے لہذا مرد کا اقدام بچے کو ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے۔ جبکہ عورت سے بچے کا نسب بہر طور پر ثابت ہوتا ہے۔ تو اسکا زنا قتل کے معنی میں نہیں ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ عورت کے حق میں اکراہ قاصر حد زنا کے ساقط ہونے میں شبہ کا فائدہ دیتا ہے ۔بخلاف مرد کے کہ جب اکراہِ کامل اس کے حق میں زنا کی رخصت ثابت نہیں کرتا ہے تو اکراہِ ناقص حد زنا کے ساقط ہونے میں شبہ کا فائدہ کیسے دے سکتا ہے۔ البتہ اکراہ کامل اسکے حق میں ''استحسانا'' حد کے ساقط ہونے میں شبہ کا فائدہ دیتا ہے لہذا اس پر حد واجب نہیں

ہوگی۔

حاصل کلام:

اس تمام بحث سے ثابت ہوا کہ اکراہ بندے کے اقوال وافعال میں سے کسی بھی چیز کو باطل نہیں کرتا ہے بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ پائی جائے جو اسکے قول وفعل کو تبدیل کر دے جیسے غیر مکرہ یعنی اطاعت کرنے والے کے اقوال وافعال درست ہوتے ہیں بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل نہ پائی جو اسکے قول وفعل کو تبدیل کر دے لہذا اسکے طلاق اور عتاق درست ہونگے اور مال غیر کے ضیاع پر ضمان واجب ہوگا جیسے غیر مکرہ اپنی زوجہ سے کہے "انت طالق" تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے البتہ اگر اسکے ساتھ تعلیق ذکر کر دی (جیسے ان دخلت الدار) تو طلاق واقع نہیں ہوتی ہے یہی حال مکرہ کا بھی ہے۔

اکراہ کا اثر:

اکراہ کا اثر دو چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) اکراہ جب کامل ہو تو اسکا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوتا ہے کہ فعل کی نسبت مکرَہ سے پھر کر مکرِہ کی طرف ہو جاتی ہے مگر اس کیلئے شرط ہے کہ اس تبدیلی میں کوئی مانع نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

(۲) اکراہ جب قاصرہ ہو تو اسکا اثر بندے کی رضاء فوت ہونے میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اسکی وجہ سے صرف رضاء فوت ہوتی ہے۔ اختیار ختم نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اکراہ کامل ہو یا قاصر اس سے وہ تمام تصرفات فاسد ہونگے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضاء پر موقوف ہوتے ہیں جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔ اور ان کے علاوہ دیگر تصرفات نافذ ہو جائیں گے جیسے طلاق عتاق وغیرہ۔ اسی طرح اکراہ کی صورت میں (خواہ کامل ہو یا قاصر) ہر قسم کا اقرار باطل ہوتا ہے کیونکہ اقرار کیلئے مخبر بہ کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے اور اکراہ مخبر بہ کے نہ ہونے پر دلیل ہوتا ہے کیونکہ بندہ صرف اپنے سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اقرار کرتا ہے۔ نہ کہ مخبر بہ کے پائے

جانے کی وجہ سے اور ایسی صورت میں بندے کی "جانب صدق" کو نہیں بلکہ "جانب کذب" کو ترجیح دیجاتی ہے لہذا اسکے اقرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

اسی طرح اگر عورت کو مجبور کیا جائے کہ وہ مال کے عوض خلع قبول کر لے اور وہ قبول بھی کر لے اور مدخول بہا بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کیلئے رضاء نہیں صرف قبولیت چاہیے ہوتی ہے اور وہ پائی گئی ہے۔ البتہ مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ اکراہ رضاء بالسبب (یعنی عقد خلع پر رضامندی) اور حکم (یعنی وجوب مال) دونوں کو باطل کر دیتا ہے اور رضاء نہ ہونے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے گویا اس نے مال کا ذکر ہی نہیں کیا ہے لہذا مال کے بغیر طلاق واقع ہوگی۔ جیسے صغیرہ کو اس کا شوہر مال کے عوض طلاق دیدے تو وہ اسکے قبول کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔ اگر قبول کر لے تو قبولیت پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن مال لازم نہیں ہوتا ہے۔

اعتراض:

جب اکراہ طلاق میں ھزل جیسا ہے تو ھزل کی طرح اکراہ میں بھی طلاق اور مال دونوں ثابت ہونے چاہئیں؟۔

جواب:

ھزل اور اکراہ میں فرق ہے کیونکہ ھزل صرف رضاء بالحکم کو باطل کرتا ہے رضاء بالسبب کو نہیں اسی وجہ سے یہ خیار شرط کی طرح ہے جبکہ اکراہ رضاء بالسبب اور رضاء بالحکم دونوں کو باطل کر دیتا ہے۔

اسی طرح اگر اکراہ کامل ایسے افعال کے بارے میں ہو جن کی نسبت کی تبدیلی میں کوئی مانع نہ ہو اور وہ تبدیلی کی صلاحیت بھی رکھیں تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کی جائے گی۔ فاعل یعنی مکرَہ محض آلہ ہوگا مکرِہ کیلئے۔ کیونکہ اکراہ کامل بندے کے اختیار کو فاسد

کر دیتا ہے اور اس کے مقابلے میں مکرِہ کا اختیار صحیح ہوتا ہے اور ''فاسد'' ''صحیح'' کے مقابلے میں معدوم ہوتا ہے۔ لہذا مکرَہ بے اختیار کے منزلہ میں ہوگا مکرِہ کیلئے محض ایک آلہ ہوگا۔ لہذا مکرَہ نے اگر کسی کو قتل کر دیا یا کسی کا مال غصب کر لیا تو اگر چہ فاعل یہی ہے لیکن اسکی نسبت مکرِہ کی طرف کی جائے گی اور قصاص وضمان اسی پر واجب ہوگا۔

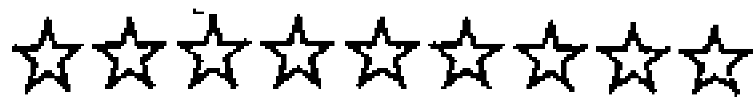
اور اگر ایسے افعال ہوں جن میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار نہ دیا جاسکے تو انکی نسبت مکرِہ کی طرف نہیں کی جائے گی لہذا ''اختیار صحیح'' اور ''اختیار فاسد'' کے درمیان نسبت حکم میں معارضہ بھی نہیں ہوگا کیونکہ ان کے درمیان یہاں کوئی تعارض واقع نہیں ہوا ہے چنانچہ فعل کی نسبت مکرَہ کی طرف ہی کی جائے گی جیسے طلاق، عتاق، وطی اور کھانا وغیرہ یہ تمام افعال دوسرے کی زبان یا دوسرے کے عضو سے ممکن نہیں ہیں۔

نوٹ:

آلہ نہ بننے کی صورت میں تمام اقوال اور بعض افعال داخل ہیں۔

اسی طرح نفس فعل تو غیر کی طرف منسوب ہو سکے اور فاعل اس میں غیر کا آلہ بھی بن سکے مگر اس کو غیر کا آلہ بنانے سے ''محل فعل مکرہ علیہ'' (یعنی محل جنایت) تبدیل ہو جائے تو فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ مکرَہ کی طرف ہی کی جائے گی۔ مثلاً محرم کو شکار کے قتل پر اکراہ کامل کیا گیا تو اس میں قیاس تو یہ تھا کہ دونوں میں سے کسی پر بھی جنایت لازم نہ آئے مکرِہ پر تو اسلئے کہ وہ حلال ہے (اگر حالت احرام میں نہ ہو) اور مکرَہ پر اسلئے کہ وہ مجبور ہے۔ لیکن استحسانا فاعل (مکرَہ) ہی پر جنایت لازم آئے گی کیونکہ مکرِہ نے اس کو ابھارا ہے کہ وہ حالت احرام میں جنایت کرے اور ایسی صورت میں یہ دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ محل جنایت مکرِہ کا احرام ہے (اگر وہ بھی محرم ہے) اور یہ محال ہے کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے احرام میں جنایت نہیں کر سکتا۔ نیز یہ مکرِہ کے مدعی اور مقصود کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس نے تو فعل غیر کے احرام میں واقع کروایا ہے جبکہ مکرَہ

کوآلہ تسلیم کر لینے سے اس کے خلاف لازم آئے گا۔ مزید اس کا اکراہ بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ فعل اسکے مقصود کے خلاف واقع ہوا ہے۔ اور جب اسکا اکراہ باطل ہو جائے گا تو پھر ثابت ہو جائے گا کہ فعل اپنے محل اول کی جانب لوٹ آیا ہے یعنی مکرَہ کے احرام کی طرف کیونکہ فعل کے منتقل ہونے کا سبب تو اکراہ تھا اور وہ باطل ہو چکا ہے تو جب اکراہ باطل ہو گیا تو انتقال فعل بھی باطل ہو گیا اور فعل اپنے محل اول کے ساتھ ثابت ہو گیا۔



ضابطۂ کلیہ:

یہاں سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوا کہ جب فاعل کو آلہ قرار دینے سے محل جنایت تبدیل ہو جائے تو فعل کی نسبت فاعل کی طرف کی جائے گی۔

لہذا مکرَہ علی القتل میں قتل کا گناہ قاتل پر لازم آئے گا۔ یعنی گناہ کی نسبت قاتل کی طرف کی جائے گی۔ کیونکہ اس فعل میں مکرَہ نے ممنوعہ کام کا ارادہ کیا ہے اور وہ ہے قتل ناحق اور ارادہ ''عمل قلب'' ہے جس میں وہ ''غیر قلب'' کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ انسان دوسرے کے دل سے ارادہ نہیں کر سکتا ہے جیسے دوسرے کی زبان سے بات نہیں کر سکتا لہذا قتل کا گناہ بھی اسی پر لازم آئے گا۔ کیونکہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے۔ جس میں وہ آلہ غیر نہیں بن سکتا کیونکہ دوسرے کیلئے گناہ کمانا ممکن نہیں ہے جیسے قرآن پاک میں مذکور ہے ﴿لا تزر وازرة وزر اخری﴾ اور اگر اسکو آلہ غیر قرار دے دیا جائے تو یقیناً محل جنایت تبدیل ہو جائے گا۔ البتہ وہ کسی بھی شے کے تلف کرنے میں آلہ غیر بن سکتا ہے اسلئے اتلاف کی نسبت آمر کی طرف کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی کو کسی شے کی بیع کرنے پر اور پھر مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے پر اکراہ کامل کیا جائے تو فعل تسلیم (یعنی حوالے کرنا) کی نسبت مکرَہ کی طرف کی جائے گی یہاں تک کہ مشتری کیلئے بعد قبضہ ملک فاسد بھی ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ بیع مکمل کرنے میں تسلیم مباشر کا ہی تصرف ہے۔ اس میں وہ آلہ غیر نہیں

بن سکتا۔ کیونکہ اگر اسکو آلہ غیر بنا دیا جائے تو ''محل فعل'' اور ''ذات فعل'' دونوں تبدیل ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں مکرَہ کا فعل مکرِہ کا فعل بن جائے گا جس سے لازم آئے گا کہ آمر نے بلا وجہ شرعی مامور کا مال لیا ہے اور یہ غصب کہلاتا ہے یوں لازم آئے گا کہ مکرَہ نے محل مغصوب میں تصرف کیا ہے حالانکہ آمر نے مکرَہ کو محل مبیع میں تصرف کرنے کا حکم دیا تھا۔اس طرح سے محل فعل تبدیل ہو جائے گا۔اور ذات فعل یعنی تسلیم بھی غصب محض میں تبدیل ہو جائے گی۔

اعتراض:

ہر فعل جس میں صلاحیت ہو کہ فاعل کو آلۂ غیر بنا دیا جائے تو اس کی نسبت مکرِہ کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح تسلیم بحثیت ''اتلافِ قبضۂ ملک'' اور بحثیت ''غصب'' اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ فاعل کو اس میں آلۂ غیر بنایا جائے مگر آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ تسلیم کو مکرہ پر مقتصر کر دیا!

جواب:

ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہم نے مکرَہ کو مذکورہ جہت سے آلۂ غیر نہیں بنایا ہے۔ بلکہ ہم نے اسی جہت سے اسکو آلہ غیر بنایا ہے یہی وجہ ہے کے ہم نے تسلیم کو بحثیت اتلاف وغصب مکرہ کی طرف منصوب کیا ہے۔جس بنا پر مکرَہ کو اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ آمر یوم تسلیم کی قیمت وصول کرے یا بصورت ہلاکتِ مال مشتری سے ضمان لے۔

نوٹ:

جب ثابت ہو چکا کہ مکرَہ سے مکرِہ کی طرف فعل کا انتقال امر حکمی ہے تو انتقال کے درست ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) انتقال ایسے فعل میں ہو جس کا مکرِہ کی جانب سے پایا جانا معقول ہو (۲) اس فعل کا وجود غیر حسی ہو۔(کیونکہ اگر حسی ہوگا تو اسکی نسبت مکرَہ کی طرف حقیقی ہوگی نہ کہ حکمی)

لہذا اگر کسی کو غلام آزاد کرنے پر اکراہ ملجی کیا جائے تو اعتاق کی نسبت مکرَہ کی طرف کی جائے گی نہ کہ مکرِہ کی طرف کیونکہ یہاں انتقال کی شرط نہیں پائی گئی ہے۔ اسلئے کہ مکرِہ کیلئے غیر معقول ہے کہ وہ مکرَہ کی زبان سے غلام آزاد کرے۔ البتہ مکرِہ کی جانب سے غلام کی مالیت کا اتلاف معقول وممکن ہے لہذا اسکی نسبت اسکی طرف کی جائے گی اور فاعل یعنی مکرَہ اسے ضامن بنائے گا۔

اعتراض:

جب مکرِہ کی طرف اعتاق کا انتقال درست نہیں ہے تو پھر اعتاق سے حاصل ہونے والے اتلاف کا انتقال بھی درست نہیں ہونا چاہیئے۔

جواب:

اتلاف اعتاق سے فی الجملہ جدا ہے اس لئے کہ عبد کو قتل کرنے کی صورت میں اتلاف تو پایا جاتا ہے مگر اعتاق نہیں پایا جاتا ہے لہذا یہ اپنی اصل کے ساتھ یعنی ابتداء منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مکرَہ کے غلام کو بصورت قتل تلف کر دیا جائے تو یہ تلف مکرَہ سے صادر ہونے کے بعد ابتداء مکرِہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

نوٹ:

اکراہ کے یہ تمام احکام ہمارے نزدیک ہیں۔

امام شافعی علیہ الرحمہ کا مذہب:

اگر اکراہ ناحق ہو تو مکرہ کے تمام تصرفات قولی لغو قرار دیئے جائیں گے کیونکہ قول کی صحت رضاء واختیار پر موقوف ہوتی ہے۔ اور یہ قول انسان کے مافی الضمیر کا ترجمان ودلیل ہوتا ہے لہذا رضاو اختیار نہ ہونے کی صورت میں اسکا قول باطل ہوگا۔ اسی طرح قول وفعل کے ابطال میں دائمی حبس کا اکراہ اکراہ بالقتل جیسا ہوتا ہے۔ اور اگر اکراہ کامل کسی فعل کے بارے میں ہو خواہ اسکی نسبت مکرِہ کی طرف ممکن ہو یا نہ ہو تو اگر یہ اکراہ اکراہ تام ہو تو فعل کا

حکم فاعل سے مکمل طور پر ساقط ہو جائے گا۔ اور اکراہ کا تام ہونا یہ ہے کہ وہ فعل مکرہ علیہ کو مباح کردے جیسے مال غیر کے اتلاف یا شرب خمر پر "اکراہ بالقتل" یا "اکراہ بالحبس الدائم" کیا جائے تو یہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

لہذا اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف ممکن ہو تو کریں گے جیسے مال غیر کے اتلاف کی نسبت ورنہ وہ فعل مکمل طور پر باطل ہو جائے گا۔ جیسے روزہ افطار کرنے پر اکراہ کرنا۔ اور اگر اکراہ تام نہ ہو تو فاعل کا وہ فعل باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ اسکا مواخذہ کیا جائے گا۔

نوٹ:

امام شافعی علیہ الرحمہ نے ناحق کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر اکراہ حق ہو تو اسکے تصرفات قولی و فعلی

درست ہوتے ہیں۔ جیسے حربی کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسلام قبول کر کے یا قاضی قرض دار کو مال فروخت کرنے پر مجبور کرے اور وہ فروخت کردے تو ایسے تمام تصرفات درست ہوں گے۔ کیونکہ یہ تصرفات مطلوب شرع ہیں جو کہ برحق ہیں۔

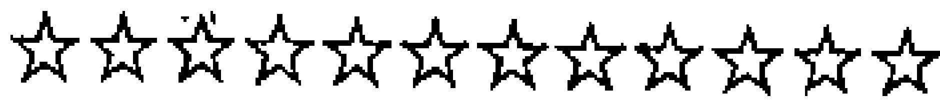
حروف معانی کا بیان

حروف معانی کا بنیادی طور پر تعلق علم نحو سے ہے۔ لیکن چونکہ بعض مسائل فقہیہ کا تعلق ان سے ہے اس لئے فائدے کے پیش نظر ان کو یہاں بیان کیا گیا ہے۔ سب سے پہلے حروف عاطفہ کو ذکر کیا گیا ہے کیونکہ یہ اسماء و افعال دونوں پر داخل ہوتے ہیں بخلاف حروف جر و کلمات شرط کے کہ حروف جر افعال پر داخل نہیں ہوتے ہیں اور کلمات شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے ہیں۔

حروف عاطفہ:

واؤ:

حروف عاطفہ میں واؤ اصل ہے۔



ہمارے نزدیک یہ مطلقاً جمع کیلئے آتی ہے عام اہل لغت اور ائمہ فتوی کا یہی مذہب ہے محض مقارنت کیلئے نہیں آتی ہے جیسے بعض احناف کا مذہب ہے نہ محض ترتیب کیلئے آتی ہے جیسے بعض شوافع کا مذہب ہے۔

اعتراض:

اگر کوئی شخص اجنبیہ سے کہتا ہے "ان نکحتك فانت طالق و طالق و طالق" تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی باقی لغو ہو جائیں گی البتہ صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہوں گی معلوم ہوا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک واؤ جمع کیلئے نہیں بلکہ ترتیب کیلئے آتی ہے یہی وجہ ہے کہ پہلی واقع ہونے کے بعد بقایا دو کا محل باقی نہ رہا اسلئے وہ واقع نہیں ہوئیں!

جواب:

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک واؤ مطلقاً جمع کیلئے ہی آتی ہے مذکورہ مثال میں ترتیب واؤ سے نہیں بلکہ کلام کے تقاضے وضرورت سے ثابت ہے کیونکہ "ان نکحتها فهی طالق" جملہ تامہ ہے۔ اپنے مابعد کا محتاج نہیں ہے جبکہ "و طالق و طالق" جملہ ناقصہ ہے۔ جو کہ جملۂ اولیٰ پر موقوف ہے کیونکہ جملہ ناقصہ اپنا معنی بتانے میں تامہ کا محتاج ہوتا ہے۔ تو جب جملۂ ناقصہ کا "فهی طالق" پر عطف کر دیا گیا تو طلاق ثانی کا ایک واسطہ اور طلاق ثالث کا دو واسطوں سے شرط کے ساتھ تعلق ہو گیا۔ اس طرح تینوں طلاقوں میں ترتیب قائم ہو گئی۔ لہذا جب پہلی واقع ہوئی اور بقایا دو کا محل باقی نہ رہا تو بالترتیب دوسری دو لغو ہو گئیں۔

اعتراض:

ضابطہ ہے کہ "لا یجوز نکاح الامة علی الحرة" یعنی آزاد عورت پر باندی کا نکاح جائز نہیں ہے۔ (ایسی صورت میں صرف آزاد عورت کا نکاح صحیح ہوتا ہے) اگر فضولی

نے دو باندیوں کا نکاح کسی ایک شخص کے ساتھ ایک یا دو عقدوں میں مالک کی اجازت کے بغیر کر دیا۔ تو وہ نکاح مالک کی اجازت یا دونوں کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔ اب اگر مالک نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو دونوں کا نکاح صحیح ہو جائے گا کیونکہ یہاں جمع " بین الحرة و الامة" ثابت نہیں ہوا۔ اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ یکے بعد دیگر آزاد کیا تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا دوسری کا نہیں کیونکہ آزاد عورت پر باندی کا نکاح ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر ان کو عطف کے ذریعے آزاد کرے مثلاً یوں کہے "اعتقت هذه و هذه" تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کیلئے آتی ہے نہ کہ مطلقاً جمع کیلئے۔

جواب:

مذکورہ مثال میں ترتیب مقتضیٰ کلام سے ثابت ہے۔ کیونکہ کلام کا پہلا حصہ " اعتقت هذه" جملۂ کاملہ ہے جو کہ مابعد "وهذه" پر موقوف نہیں ہے۔ اسی طرح مابعد میں کوئی ایسا لفظ بھی نہیں جو ماقبل کو تبدیل کر دے لہذا متکلم نے جب پہلا جملہ ادا کیا تو پہلی والی باندی آزاد ہوگئی اور دوسری والی باندی رہ گئی اور قاعدہ کے مطابق آزاد پر باندی کا نکاح نہیں ہو سکتا اس لئے دوسری کا نکاح باطل ہو گیا۔

اعتراض:

اگر ترتیب مقتضیٰ کلام سے ثابت ہوتی ہے تو یہ ترتیب اس کلام میں بھی ثابت ہونی چاہئے کہ فضولی نے دو بہنوں کا نکاح دو عقدوں میں کسی ایک شخص کے ساتھ کر دیا۔ اس شخص کو خبر پہنچی تو اس نے کہا "اجزت هذه و هذه" تو اس سے پہلی والی بہن سے نکاح درست ہونا چاہئے جیسے دو باندیوں سے نکاح کی صورت میں پہلی سے نکاح درست ہوتا ہے (کما مر تفصیلہ آنفا) جبکہ آپ کہتے ہیں دونوں نکاح باطل ہو جاتے ہیں۔

اعتراض:

ایک قول یہ بھی ہے کہ "اجزت هذه وهذه" میں ایک دوسرا اعتراض ہے وہ یہ ہے

کہ ''اس کلام میں واؤ مقارنت فی الزمان پر دلالت کر رہا ہے اسلئے دونوں نکاح باطل ہیں۔ کیونکہ اگر وہ جدا جدا کلام کے ذریعے اجازت دیتا تو پہلی کے ساتھ نکاح درست ہوتا اور صرف دوسری کے ساتھ باطل ہوتا۔

جواب:

اول کلام یعنی'' اجزت ھذہ'' جواز نکاح کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی وھذہ مل گیا تو اس نے پہلے والے کے جواز کو ختم کر دیا کیونکہ اس سے جمع بین الاختین لازم آ گیا جو کہ حرام ہے لہذا آخر کلام اول کلام کیلئے شرط واستثناء کے درجے میں ہو گیا۔ یعنی اگر وہ صرف اول کلام کہہ کر خاموش ہو جاتا تو پہلی کے ساتھ نکاح درست ہوتا اور دوسری کے ساتھ باطل مگر جب اس نے آخر کلام کو اسکے ساتھ ملا دیا تو اس نے پہلے والے حکم کو تبدیل کر دیا۔

لہذا معلوم ہوا یہاں دونوں نکاحوں کے بطلان کا سبب یہ نہیں ہے کہ واؤ مقارنت پر دلالت کر رہا ہے۔

اور اعتراض اول کا جواب یہ ہے کہ نکاح امتین پر قیاس کرتے ہوئے پہلی کے ساتھ نکاح کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وہاں اعتقت ھذہ آخر کلام ''وھذہ'' پر موقوف نہیں تھا اس لئے کہ یہ اول کلام کیلئے مغیر نہیں تھا لیکن یہاں اجزت ھذہ آخر کلام ''وھذہ'' پر موقوف ہے کیونکہ یہ اول کلام کیلئے مغیر ہے۔

واؤ جملۂ کاملہ پر بھی داخل ہوتا ہے:

کبھی واؤ عطف جملہ کاملہ پر داخل ہوتا ہے۔ اس وقت یہ ''جملہ معطوفہ'' کے مبتداء کیلئے ''جملہ معطوف علیہ'' کی خبر میں مشارکت کو ثابت نہیں کرتا ہے لہذا اگر کوئی کہے ''ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق'' تو پہلی پر تین اور دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

کیونکہ ان میں سے ہر ایک جملہ تام ہے کوئی کسی کا محتاج نہیں ہے۔ اور اگر معطوف جملہ نا

قصہ ہو تو اپنی کاملیت کیلئے اس لفظ کا محتاج ہوگا جس سے جملہ معطوف علیہ کامل ہوا ہے۔اور بعینہ اسکا بھی وہی حکم ہوگا جو جملہ معطوف علیہ کا ہے۔جیسے کوئی کہے'' ان دخلت الدار فانت طالق وطالق''

تو اس میں طلاق ثانی بعینہ اسی شرط پر معلق ہوگی جس پر پہلی طلاق معلق ہے۔یہ طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہیں کررہی ہے۔لہذا ایسا نہیں ہوگا کہ گویا متکلم نے طلاق ثانی کے ساتھ اس کی شرط کا بھی اعادہ کیا ہے۔کیونکہ بعینہ اسی شرط پر دوسری طلاق کو معلق کرنا کافی ہے۔ چنانچہ'' ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق'' کے درجے میں ماننے اور اسکو تقدیری عبارت کے طور پر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔کیونکہ اضمار اصل کے خلاف ہوتا ہے کیونکہ اس میں غیر منطوق کو منطوق کے درجے میں کردیا جاتا ہے۔لہذا اسکی طرف بوقت ضرورت رجوع کیا جاتا ہے۔

فائدہ:

دوسری طلاق کیلئے دوسری شرط مقدر نہ ماننے کا فائدہ اس جیسی مثالوں میں ظاہر ہوگا کہ اگر کوئی کہے ''کلما حلفت بطلاقك فانت طالق'' پھر وہ اپنی زوجہ سے کہے ''ان دخلت الدار فانت طالق وطالق'' تو ایک ہی یمین ہوگی اور ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر تقدیراً شرط کا اعادہ مان لیتے تو یہاں دو طلاقیں واقع ہوتیں۔فافھم!

نوٹ:

جاءنی زید وعمرو میں عمرو سے پہلے جاءنی مقدر ماننا پڑے گا کیونکہ ایک مجیت میں دو افراد کی شرکت غیر متصور ہے۔لہذا ضرورت کے پیش نظر دوسرا جاءنی مقدر مانا گیا ہے۔
اسی طرح واؤ کبھی مجازاً حال کے معنی کیلئے بھی آتا ہے۔اسلئے کہ حال اور ذوالحال کے درمیان جمع کا معنی پایا جاتا ہے۔کہ حال ذوالحال کو اپنے ساتھ جمع کرلیتا ہے۔جیسے قولہ

تعالی "حتی اذا جاؤ ھا و فتحت ابوابھا" (یہاں تک کہ ایمان والے جنت میں آئیں گے اس حال میں کہ اسکے دروازے کھلے ہونگے) اسی طرح فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے "اد الی الفا و انت حر" اسی طرح حربی سے کہے "انزل و انت امن" تو ہزار کی ادئیگی کے بغیر غلام زاد نہیں ہوگا اور اترے بغیر حربی کو امان نہیں ملے گی۔

فاء:

فاء وصل و تعقیب کیلئے آتا ہے۔ یعنی معطوف معطوف علیہ کے بعد متصلا بلا تاخیر پایا جاتا ہے۔

مثلا:

کسی نے اپنی عورت سے کہا "ان دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار فانت طالق" اب اگر عورت پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد متصلا بلا تاخیر دوسرے گھر میں بھی داخل ہوگئی تو اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دوسرے گھر میں تاخیر سے داخل ہوئی یا صرف ایک گھر میں داخل ہوئی یا دونوں میں داخل نہ ہوئی یا پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو ان تمام صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

نوٹ:

قاعدہ تو یہ ہے کہ فاصرف احکام پر داخل ہو کیونکہ حکم علت پر مرتب ہونے کی وجہ سے بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور علت پر اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ یہ پہلے پائی جاتی ہیں۔ البتہ کبھی خلاف اصل مجازا فاء علت پر بھی داخل ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ علت دائمہ ہو۔ کیونکہ علت جب دائمہ ہوگی تو یہ حکم کے بعد بھی پائی جائے گی اس طرح سے تعقیب ثابت ہو جائے گی جیسے کسی قیدی سے کہا جائے "ابشر فقد اتاك الغوث" (تجھے خوشخبری ہو تیرا مددگار آگیا) یہاں غوث ابشار یعنی خوشخبری دینے کی علت ہے۔ جو کہ ابشار کے بعد بھی پایا جائے گا یاد رہے اس فاء کو "فاء تعلیل" بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ لام تعلیل کے معنے میں ہوتا ہے۔ اسی

طرح مولی اپنے غلام سے کہے" ادّ الی الفا فانت حر" یہاں عتق "ادائے ہزار" کی علت ہے جو کہ دائمی ہے کہ یہ ہزار کی ادائیگی کے بعد بھی باقی رہے گا اس طرح یہ متراخی عن الحکم کے مشابہ ہوگیا اور تعقیب ثابت ہوگئی لہذا فاء کا دخول اس پر درست ہوگیا۔ اور چونکہ علت اصلاً معمول پر مقدم ہوتی ہے تو غلام کو مولی نے گویا پہلے آزاد کیا پھر اسکو ہزار کی ادائیگی کا حکم دیا لہذا "فانك حر" کہتے ہی فی الفور آزاد ہو جائے گا ہزار کی ادائیگی پر اسکا عتق موقوف نہیں رہے گا۔

ثم:

ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان دونوں سے متعلقہ فعل میں تراخی ثابت کرتا ہے۔ تراخی کس نوعیت کی ہے اس بارے میں اختلاف ہے

امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب:

ثم کمال تراخی کیلئے آتا ہے یعنی حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہوتی ہے کیونکہ اسکو مطلق تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مطلق ہمیشہ اپنے فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے لہذا اس کا تقاضہ ہے کہ حکم و تکلم دونوں میں تراخی ہو۔ تکلم میں اگرچہ لفظاً اتصال ہوتا ہے لیکن چونکہ اس میں کمال تراخی ہوتی ہے تو گویا متکلم نے کلام اول پر سکوت کیا پھر نئے سرے سے کلام ثانی کو ادا کیا۔

صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب:

تراخی وجود حکم میں ہوتی ہے نہ کہ تکلم میں تکلم میں تو اتصال ہوتا ہے کیونکہ ظاہر میں لفظ ثانی لفظ اول سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ان الفاظ کو تکلم میں جدا کیسے قرار دیا جا سکتا ہے نیز عطف اتصال کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ انفصال کے ساتھ۔

اختلاف کا ثمرہ:

شوہر اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت

الدار "

امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک گویا شوہر نے انت طالق کہ کر سکوت کیا پھر اگلے الفاظ کہے لہذا اس پر ایک طلاق واقع ہوگی بقایا محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائیں گی۔

صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک تینوں "شرط دخول دار" کے ساتھ معلق ہوں گی۔ جیسے ہی دخول دار پایا جائے گا تو بالترتیب طلاقیں واقع ہوں گی۔ البتہ یہاں محل چونکہ صرف ایک طلاق کا ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی بقایا لغو ہوں گی۔

نوٹ:

ثم کبھی مجازا واؤ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے قولہ تعالی "ثم کان الذین آمنوا " اس میں ثم واؤ کے معنی میں ہے۔

بل:

بل کو وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے یعنی غلطی کے تدارک کے طور پر معطوف کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے۔

جیسے کہا جاتا ہے۔ "جاء زید بل عمرو " (میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا) اس مثال میں زید کی مجیئت سے اعراض اور عمرو کی مجیئت کو ثابت کیا گیا ہے۔

فائدہ:

ماقبل سے اعراض وہاں کیا جائے گا جہاں ممکن ہوگا جیسے اخبار میں اور اگر ممکن نہ ہو (جیسے انشاءات میں) تو وہاں بل عطف محض کیلئے ہوگا اور مابعد کو قبل کے ساتھ ملاتے ہوئے دونوں کو علی سبیل الجمع ثابت کرے گا نہ کہ علی سبیل الترتیب اسی وجہ سے ائمہ ثلثہ علیہم الرحمہ فرماتے ہیں کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا " ان دخلت الدار فانت طالق

واحدۃ لابل ثنتین "تو دخول دار پائے جانے کی صورت میں تینوں طلاقیں واقع ہونگی کیونکہ یہاں بل انشاء میں استعمال ہوا ہے جس نے اپنے مابعد و ماقبل دونوں کو علی سبیل الجمع ثابت کیا ہے۔البتہ بل کی جگہ واؤ استعمال ہو مثلاً یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وثنتین" تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی باقی محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہونگی کیونکہ طلاق اول بلاواسطہ دخول دار پر معلق ہے اور آخری دو بالواسطہ۔

بل استعمال کرنے کی صورت میں تینوں اسلئے واقع ہوئی ہیں کہ جب بل ماقبل کے ابطال اور مابعد کو اسکے قائم مقام بنانے کیلئے آتا ہے تو یہاں بھی اسکے تقاضے میں سے ہے کہ مابعد کو شرط کے ساتھ بلاواسطہ متصل کرے بشرطیکہ ماقبل کو باطل کر چکا ہو لیکن یہاں ماقبل کو باطل کرنا قائل کیلئے ممکن نہیں ہے۔کیونکہ وہ انشاءات میں سے ہونے کی وجہ سے شرط کے ساتھ علی سبیل اللزوم متعلق ہو چکا ہے۔البتہ قائل کیلئے یہ ممکن ہے کہ مابعد کو علیحدہ شرط کے ساتھ جدا کر دے تاکہ مابعد شرط کے ساتھ بلاواسطہ متعلق ہو جائے لہذا اسکو ایسا کر دیا جائے کہ گویا مابعد کے ساتھ بھی شرط مذکور تھی جسے اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے لہذا آخری دو طلاقیں بھی شرط پر بلاواسطہ معلق ہوں گی اور متکلم کا کلام دو یمینوں کے ساتھ حلف اٹھانے کے درجے میں ہو جائے گا۔گویا اس نے یوں کہا ہے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ" پھر اس کے بعد کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین" لہذا اگر وہ ایک مرتبہ گھر میں داخل ہو جائے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

لکن:

لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی ماقبل کلام کی وجہ سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے۔جیسے ماجاءنی زید لکن عمرواً

نوٹ:

''استدراک بعد النفی'' کی قید''عطف المفرد علی المفرد'' کی صورت میں ہے اور اگر کلام میں دو مختلف جملے ہوں ایک مثبت دوسرا منفی تو وہاں بھی استدراک کیلئے لکن کا استعمال جائز ہے لکن مخفف اور مشدد دونوں طرح آتا ہے مخفف ہو تو عاطفہ ہوتا ہے اور مشدد ہو تو حرف مشبہ بالفعل ہوتا ہے البتہ دونوں صورتوں میں استدراک کا فائدہ دیتا ہے۔

لکن حرف عطف:

لکن حرف عطف اس وقت ہوتا ہے جب کلام میں اتساق ہوتا ہے اتساق یہ ہے کہ کلام کا مابعد ماقبل کا تدارک کر سکے اسکی دو شرطیں ہیں (۱) ''کلام کا بعض دوسرے بعض کے ساتھ متصل ہو'' (۲) ''نفی ایک چیز کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف راجع ہو تا کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور دونوں میں تناقض نہ ہو''

نوٹ:

ان میں سے کوئی بھی شرط مفقود ہو جائے تو اتساق نہیں رہے گا اور کلام مستانف ہوگا۔

عطف کی مثال:

کسی کے قبضے میں غلام ہو اور وہ اقرار کرے انه لفلان مقرلہ کہے ما کان لی قط لکنه لفلان آخر اگر لفلان آخر کو ماقبل کے ساتھ ملا کر کہے تو پورے کلام میں اتصال پایا جائے گا اور نفی ماقبل اثبات مابعد کی طرف راجع ہوگا لہذا یہاں اتساق پایا گیا البتہ اس نے اقرار کو اپنی ذات سے دوسرے کی طرف پھیرا ہے اسکی تردید نہیں کی ہے لہذا دوسرا شخص اس کا مستحق ہوگا۔

اگر اتساق کی کوئی شرط مفقود ہو تو اتساق بھی فوت ہو جائے گا اور کلام مستانف ہوگا۔

مثلاً:

فضولی نے عاقلہ بالغہ کا نکاح کسی کے ساتھ سو درہم میں کیا۔ خبر پہنچنے کے بعد اس عورت نے کہا''لا اجیز النکاح لکن اجیزہ بمائة وخمسین'' تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ

اس میں نفی واثبات دونوں ایک ہی چیز یعنی نکاح کی طرف راجع ہیں اور یہ تناقض ہے۔
لہذا اتساق نہیں پایا گیا اور لکن استیناف کیلئے ہوگیا چنانچہ لکن اجیزہ بمائة وخمسین کلام مستانف قرار پائے گا۔

البتہ عورت اگر یوں کہے" لا اجیزہ بمائة لکن اجیزہ بمائة وخمسین" تو نکاح ہو جائے گا کیونکہ یہاں نفی واثبات دو مختلف چیزوں یعنی مائة اور مائة وخمسین کی طرف راجع ہیں۔

اَو:

اوکو احد المذکورین میں سے بلاتعیین کسی ایک کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو دونوں میں سے کوئی ایک مراد ہوگا۔ اور اگر دو جملوں کے درمیان واقع ہو تو کسی ایک مضمون کے حصول کا فائدہ دے گا۔ اور اگر خبر میں داخل ہو تو باعتبار" محل کلام" شک کا فائدہ دے گا۔ جیسے "جاء زید او خالد" چونکہ اس میں آنے والے کی خبر دینا مقصود ہے مگر بلاتعیین تو کلام میں محل کے اعتبار سے شک پیدا ہو گیا کہ آنے والا ان دونوں میں سے کون ہے؟ اور اگر یہ ابتداء میں داخل ہو جیسے اضرب زیدا او عمروا یا انشاء میں داخل ہو جیسے ھذا حر او ھذا تو تخییر کا فائدہ دے گا کہ دونوں میں سے جسے چاہے اختیار کر لے۔ کیونکہ ابتداء میں اَو دونوں کو شامل ہوتا ہے بلاتعیین اور غیر معین میں فعل انجام دے کر امتثال (حکم کی بجا آوری) کا تصور ممکن نہیں ہوتا ہے۔ لہذا امتثال کو ممکن بنانے کیلئے تخییر ثابت کر دی گئی۔ اسی طرح انشاء میں بھی بلاتعیین دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا ابہام کو دور کرنے کیلئے تخییر ثابت کر دی گئی۔ چونکہ شک وتخییر محل کلام کے اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور اَو دو چیزوں میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے بلاتعیین۔ لہذا جو کہے "ھذا حر او ھذا" تو یہ کلام جب شرعاً انشاء اور لغتاً خبر ہے تو یہ خبر کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لہذا انشاء کے اعتبار سے اَو تخییر کو ثابت کرے گا متکلم جسے چاہے اختیار کرے اور یہ کلام خبر ہونے کے

احتمال پر بیان کو ثابت کرے گا نہ کہ تخییر کو لہذا اس بیان کو من وجہ انشاء بنایا جائے گا اور من وجہ اظہار خبر سابق۔ جہت انشاء اگر موضع تہمت میں ہو تو ضروری ہوگا متکلم جس کو اختیار کرے وہ محل صالح بھی ہو۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ دونوں غلاموں میں سے اسے اختیار کرے جس کا انتقال ہو چکا ہو۔ اور اس جہت سے کہ یہ خبر سابق کا بیان ہے قاضی اس پر جبر بھی کر سکتا ہے۔

اَو عموم کیلئے آتا ہے:

او مجازاً عموم کیلئے بھی آتا ہے اس وقت یہ واؤ کے معنی میں ہوتا ہے۔ اگر یہ مقام نفی میں واقع ہو تو عموم افراد پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے لا اکلم فلاناً او فلاناً یہاں واؤ بمنزلہ عطف کے ہے لہذا احنث ہر ایک کے تکلم کو عام ہوگا لہذا جس سے بھی کلام کرے گا حانث ہو جائے گا لیکن چونکہ او عین واؤ نہیں ہے لہذا اگر دونوں سے کلام کرے تب بھی ایک مرتبہ حانث ہوگا اور ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا۔ اور اگر مقام اباحت میں واقع ہو تو عموم اجتماع پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے " لا اکلم احدا الافلانا او فلانا یہاں او مقام اباحت میں ہے اور واو کے معنی میں ہے لہذا متکلم کیلئے دونوں سے بات کرنا جائز ہے۔

اَو بمعنی حتیٰ:

او مجازاً حتی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں عطف کا معنی درست نہ ہو کہ دونوں کلام مختلف ہوں۔ ایک اسم ہو دوسرا فعل ہو ایک ماضی ہو دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو دوسرا منفی ہو وغیرہ نیز اس میں غایت کے معنی کا احتمال بھی ہو کہ اول کلام اس حیثیت سے ممتد ہو کہ آخر کلام اس کے لئے غایت بن سکے۔ جیسے کوئی کہے " و اللہ لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار " (اللہ کی قسم میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں) یہاں عطف نہیں ہوسکتا کیونکہ ادخل فعل منصوب

ہےاوراس سے پہلے فعل منصوب نہیں جس پر اسکا عطف صحیح ہو سکے نیز پہلا کلام منفی ہے اور دوسرا مثبت ہے اور آخر کلام اول کیلئے غایت بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ کیونکہ اول کلام میں ممانعت وتحریم ہے جس کو غایت ختم کر دیتی ہے۔ لہذا اَو کے مجازی معنی پر عمل واجب ہو گیا۔

چنانچہ اگر صاحب یمین اولاً دوسرے گھر میں داخل ہو پھر پہلے گھر میں داخل ہو تو قسم پوری ہو جائے گی اور وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر اولا پہلے گھر میں داخل ہو پھر دوسرے میں داخل ہو تو وہ حانث ہو جائے گا۔

حتّٰی:

حتی غایت کیلئے آتا ہے۔

فائدہ:

حتی جیسے اسماء پر داخل ہوتا ہے اسی طرح افعال پر بھی داخل ہوتا ہے۔ یہ کبھی غایت کیلئے آتا ہے کبھی سببیت کے لئے کبھی لام کی کے معنی میں مجازاۃ کیلئے آتا ہے۔ اور کبھی محض عطف کیلئے آتا ہے۔ لیکن اصلاً غایت کیلئے آتا ہے لہذا جب تک ممکن ہوگا غایت کیلئے لایا جائے گا اور اس امکان کی شرط یہ ہے کہ حتی کا ماقبل امتداد کی صلاحیت رکھے اور مابعد انتہاء پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے اور اگر یہ شرط نہ پائی جائے تو سببیت کیلئے لام کی کے معنی میں استعمال کیا جائے گا بشرطیکہ یہ ممکن ہو ورنہ عطف محض کیلئے استعمال ہوگا۔

امام محمد علیہ الرحمہ کتاب الزیادات میں فرماتے ہیں:

معنی غایت کی وجہ سے اگر کوئی شخص کہے "عبدی حر ان لم اضربك حتی تصیح" (میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کے تو چیخے) اور وہ غایت (یعنی چیخ) کے پائے جانے سے پہلے مار ختم کر دے تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی

طرح اگر بالکل بھی نہ مارے تب بھی حانث ہو جائے گا۔

حتی لام کی کے معنی میں:

اگر حتی کے اصل معنی کی شرط نہ پائی جائے تو یہ لام کی کے معنی میں سبب کیلئے آتا ہے بشرطیکہ یہ معنی ممکن ہو۔جیسے کوئی کہے" عبدی حر ان لم آتك غدا حتی تغدینی" (میرا غلام آزاد ہے اگر میں کل صبح تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے ناشتہ کرائے) اگر بندہ صبح پہنچا اور مخاطب نے ناشتہ نہیں کرایا تو حانث نہیں ہوگا۔کیونکہ اتیان اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ غایت پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔کیونکہ یہ احسان ہے اور احسان کسی کے آنے کی انتہاء نہیں بنتا ہے بلکہ مزید آنے کا سبب بنتا ہے ۔لہذا یہاں حتی غایت کے لئے نہیں بلکہ سبب کیلئے آیا ہے۔

حتی فاء کے معنی میں:

اگر حتی غایت وسببیت کیلئے نہ آئے تو یہ فاء کے معنی میں عطف محض کیلئے آتا ہے یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب حتی کے ماقبل و مابعد دونوں فعل ایک ہی شخص کے ہوں جیسے کوئی کہے "عبدی حر ان لم اتك حتی اتغدی عندك "(میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پس تیرے پاس ناشتہ کروں) یہاں اتیان وتغدیہ دونوں شخص واحد کے فعل ہیں۔تو جیسے تغدیہ اتیان کیلئے غایت نہیں بن سکتا ہے اسی طرح اس کا سبب بھی نہیں بن سکتا کیونکہ اتیان علی الغیر آنے والے کے لئے اس غیر کے پاس ناشتہ کرنے کا سبب نہیں بنتا ہے ۔لہذا حتی عطف کے لئے آیا ہے۔کیونکہ بندے کا اپنا فعل اپنے ہی فعل کیلئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔چنانچہ یمین پوری کرنے کا تعلق دونوں افعال سے ہوگا تعقیباً متصلاً بلا تاخیر۔لہذا اگر آنے کے بعد تاخیر سے ناشتہ کرے یا ناشتہ ہی نہ کرے یا نہ آئے تو حانث ہو جائے گا۔

نوٹ:

غایت اور تعقیب میں مجانست ہے۔کہ ''حتی کا مابعد ماقبل کیلئے غایت بنتا ہے اور یہ غایت باعتبار وجود متاخر ہوتی ہے جیسے فاء کا مابعد باعتبار وجود ماقبل سے متاخر ہوتا ہے''۔ اسلئے حتی کو برائے عطف محض فاء کے معنی میں لایا جاتا ہے۔

حروف جارہ

باء:

یہ الصاق کیلئے آتا ہے۔جیسے کوئی کہے ''ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر'' (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے) اب اگر مخاطب ''فلاں'' کے آنے کی خبر دے اور وہ فی الواقع آیا بھی ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا۔صدق خبر کی شرط اسلئے لگائی ہے کہ الصاق کا تقاضہ ہے کہ باء کا ماقبل مابعد کے ساتھ ملصق یعنی ملا ہوا ہو اور جب متکلم نے کہا ''ان اخبرتنی بقدوم فلان'' تو اس کا مطلب ہے ''ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان'' لہذا قدوم فلاں کے بغیر الصاق کیونکر ممکن ہو سکتا ہے؟

علیٰ:

علیٰ ''للالزام'' یعنی علیٰ کسی چیز کو لازم کرنے کیلئے آتا ہے جیسے کوئی کہے ''علی الف'' تو یہ قرض کا اقرار ہوگا کیونکہ قرض لازم ہوتا ہے اور علیٰ بھی لزوم کو بتانے کیلئے آتا ہے ۔لہذا جب اس نے

''علی الف'' کہا تو اس نے اپنے اوپر ہزار کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے۔

اور کبھی یہ شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔جیسے قولہ سبحانہ وتعالیٰ ﴿یبایعنك علی ان لا یشر کن بالله شیئا﴾

نوٹ:

مصنف علیہ الرحمہ نے علی کے ''معنی شرط'' کو مجاز قرار نہیں دیا کیونکہ علیٰ کا شرط کے معنی میں ہونا اس اعتبار سے ہے کہ جزاء کا تعلق شرط کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے شرط کے پائے جانے پر جزاء کا وجود لازم ہو جاتا ہے۔

اسی طرح علیٰ کا مابعد بھی ماقبل کیلئے شرط ہوتا ہے کہ ماقبل کے پائے جانے پر مابعد کا وجود لازم ہو جاتا ہے یوں علیٰ کا شرط والا معنی حقیقت کے بہت قریب ہے۔ اسلئے اس معنی کو مجاز قرار نہیں دیا۔

علیٰ باء کے معنی میں:

علیٰ جب معاوضات محضہ میں استعمال ہو (یعنی ایسے عقود جن میں عوض اصل ہو کہ کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتے ہوں) تو مجازاً باء کے معنی میں ہوگا۔ کیونکہ ان میں اسکے حقیقی معنی پر عمل متعذر ہے لہذا اس کو مجازاً الصاق پر محمول کیا جائے گا کہ یہ اسکے حقیقی معنی کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب کوئی چیز کسی کو لازم ہوتی ہے تو وہ اسکے ساتھ ملصق بھی ہوتی ہے۔ جیسے اگر کوئی کہے ''بعتك على كذا، اجرتك على كذا يا نكحت على كذا'' تو یہ بعتك بكذا، اجرتك بكذا اور نكحت بكذا کے معنی میں ہوگا۔

مِن:

مِن نحاۃ کے نزدیک اصلاً ابتداء غایت کیلئے آتا ہے جیسے " سرت من البصرة الى الكوفة"

اسکے علاوہ اسکے دیگر معان تبعاً آتے ہیں۔ جیسے یہ کبھی تبعیض کیلئے آتا ہے جیسے ''اخذت من الدراهم'' کبھی تبیین کیلئے آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ''فاجتنبو الرجس من الاوثان''

بعض فقہاء کے نزدیک من تبعیض کیلئے آتا ہے کیونکہ یہ اکثر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اسی وجہ سے امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے "أعتق من عبيدي من شئت عتقه" (تو میرے غلاموں میں سے جسے چاہے آزاد کر دے) تو

مخاطب ایک غلام کے سوا باقی غلاموں کو آزاد کر سکتا ہے۔ کیونکہ مَن موصولہ عموم کا تقاضہ کرتا ہے اور مِن تبعیض کا لہذا ان دونوں پر عمل اسی طرح ممکن ہوگا۔

صاحبین علیہما الرحمہ کے نزدیک سب کو آزاد کر سکتا ہے کیونکہ من موصولہ تو عموم کیلئے آتا ہے اور مِن جیسے تبعیض کیلئے آتا ہے اسی طرح تبیین کیلئے بھی آتا ہے لہذا "مِن عبیدی" "مَن شئت" کیلئے بیان ہے۔ چنانچہ کل میں سے ایک غلام کو کم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر متکلم "اعتق من عبیدی من شاء عتقه" (میرے غلاموں میں سے جو بھی آزاد ہونا چاہے اسے آزاد کر دو) کہے اور سب آزادی چاہیں تو وہ سب کو آزاد کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہاں متکلم نے "من عبیدی" سے ثابت ہونے والی بعضیت وخصوصیت کو مَن شاء کی صفت عامہ کے ساتھ متصف کر دیا ہے۔ جس نے صفت خصوص کو ختم کر دیا ہے۔

اِلیٰ:

یہ انتہاء غایت کیلئے آتا ہے۔ اور یہاں غایت سے مراد مسافت ہے۔ اور یہ معنی "اطلاق الجزء علی الکل" کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ غایت مسافت کا آخری جزء ہے۔ اسلئے کہ مسافت کے دو جزء ہوتے ہیں ایک اول دوسرا آخر اول کیلئے مِن آتا ہے اور آخر کیلئے اِلیٰ آتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے "سرت من البصرة الی الکوفة" تو وہ مسافت جو بصرہ اور کوفہ کے درمیان پائی گئی اسکا آغاز بصرہ سے اور انتہاء کوفہ پر ہوئی جن دونوں کو مِن اور اِلیٰ سے بیان کیا ہے۔

فائدہ:

غایت اگر قائم بالذات ہو متکلم کے تکلم سے پہلے پائی جائے اور اپنے وجود کیلئے محتاج غیر نہ ہو تو وہ مغیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے "دیوار" کہ کوئی کہے ﴿له من هذه

الحائط الی هذه الحائط ﴾ تو دیوار ثانی مغیا میں داخل نہیں ہوگی ۔اور اگر غایت قائم بالذات نہ ہو مگر صدر کلام اس کو شامل ہو تو اسکا ذکر اسکے ماوراء کو خارج کرنے کیلئے اور خود اسکو مغیا میں داخل کرنے کیلئے کیا جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ یہاں مرافق قائم بالذات نہیں ہیں بلکہ اپنے وجود میں ایدی کے محتاج ہیں اور صدر کلام (یعنی ایدی) غایت (یعنی مرافق) کو شامل ہے۔ کیونکہ ید "ابط" (بغل) تک ہوتا ہے لہذا اسکا ذکر مابعد یعنی کہنی کے بعد کو خارج کرنے اور خود کہنی کو مغیا میں داخل کرنے کیلئے کیا گیا ہے۔ اور اگر صدر کلام اس کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شک ہو تو اس کو (یعنی غایت کو) اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم اس تک ممتد ہو لہذا ایسی صورت میں وہ مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ﴿واتموا الصیام الی اللیل﴾

فی:

یہ ظرفیت کیلئے آتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا یہاں تک تو اتفاق ہے البتہ اسکے ذکر و حذف میں اختلاف ہے۔ امام اعظم رضی اللہ عنہ ذکر و حذف میں فرق کرتے ہیں جبکہ صاحبین علیہ الرحمہ کے نزدیک دونوں برابر ہیں۔

لہذا امام اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

اگر فی لفظوں میں مذکور نہ ہو تو ظرف مفعول بہ کی طرح فعل کے استیعاب کا تقاضہ کرے گا بشرطیکہ اسکو تبدیل کرنے پر کوئی دلیل نہ پائی جائے جیسے کوئی کہے ﴿ان صمت الدھر فعبدی حر﴾ اب اگر حالف ساری زندگی روزے نہ رکھے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر فی لفظوں میں مذکور ہو تو ظرف تقاضہ کرے گا کہ فعل اسکے کسی جزء میں واقع ہو جیسے کوئی کہے "ان صمت فی الدھر فعبدی حر" پھر متکلم روزہ رکھے اور اس حال میں تھوڑا سا وقت گزر جائے تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ فعل ظرف کے ایک جزء میں پایا گیا ہے۔

فی کا مجازی معنی:

جب اسکا حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہو تو مجازاً مقارنت کیلئے استعمال ہوگا جیسے "انت طالق فی دخولك الدار" اسکا معنی ہے انت طالق حال مقارنتک دخول الدار لہذا دخول دار پائے جانے پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حروف شرط

اِن:

کلمات شرط میں حرف اِن اصل ہے کیونکہ یہ صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے بخلاف دوسرے کلمات کے۔ یہ دو جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کیلئے داخل ہوتا ہے پہلے کو شرط دوسرے کو جزاء کہتے ہیں۔ اور یہ ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو متردد الوجود ہو۔ اور جس کا وجود ناممکن ہو یا جس کا وجود ہو اس پر داخل نہیں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اسم پر داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ اسماء میں متردد الوجود کا معنی نہیں پایا جاتا ہے۔ البتہ اگر کہیں اسم سے پہلے یہ آجاتا ہے تو یہ ما اضمر علی شریطۃ التفسیر یا تقدیم و تاخیر کے قبیل سے ہوتا ہے۔

اِذا:

اس کے بارے میں ائمہ ثلثہ علیہم الرحمہ کا اختلاف ہے۔

امام اعظم رضی اللہ عنہ و نحاۃ کوفیین کا مذہب:

اذا وقت اور شرط دونوں کیلئے آتا ہے۔ جب شرط کیلئے ہو تو وہاں وقت کے معنی سے بالکل خالی ہوگا۔ اور اِن کی طرح اسکو استعمال ہوتا ہے۔ لہذا اسکا پہلا جملہ سبب دوسرا مسبب ہوگا اور اسکے بعد فعل مضارع پر جزم ہوگا اور اسکی جزاء پر فاء داخل ہوگا۔

جیسے شعر

واستغن ما اغناك ربك بالغنی : واذا تصبك خصاصة فتحمل

اور جب وقت کے معنیٰ میں مُستمل ہواس وقت شرط و جزاء والا معنیٰ نہ ہوگا اور فعل مضارع پر جزم بھی نہ ہوگی اور جزاء پر ''ف'' بھی داخل نہ ہوگی، کما قال الشاعر

واذاتکون کریهة ادعی لها　　　　واذایحاس الحیس یدعنی جندب

تنبیہ

اذا ''متیٰ'' کی طرح ہے۔ البتہ ایک فرق پایا جاتا ہے کہ ''متیٰ'' میں جزاء لازم ہوتی ہے اور وقت وظرفیت ساقط نہیں ہوتے، اذا میں استفہامی انداز ہوتا ہے۔

من وما:۔

ان کا استعمال مقام شرط میں ہوتا ہے یادر ہے کہ ''مَنْ'' ذوی العقول کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً ''من ذالذی یشفع عنده'' جبکہ ''ما'' غیر ذوی التقول کیلئے آتا ہے مثلاً ''ماتنفِقوا من خیر''

کل وکلما:۔

''کل'' اپنے مدخول کے تمام افراد کو گھیر لیتا ہے اور ''کلما'' شرط کیلئے آتا ہے اور ''جب جب یا ہر بار'' کے معنیٰ میں ہوتا ہے، جیسے ''کُلما کانت الشمس طالقة فالنهار موجود'' کلما کا معنیٰ ہوگا ہر بار جب سورج طلوع ہوگا تو دن موجود ہوگا۔

بحمد اللہ تعالیٰ ! اُصول فقہ درجہ عالیہ کی مشہور کتاب ''حُسامی'' آسان اُردو شرح بنام ''عطر نامی در شرح حُسامی'' اختتام پذیر ہوئی اساتذہ فن و متعلمین قارئین سے اسمیں موجود خوبیوں پر دعا و تحسین کا متمنی ہوں اور حوصلہ افزائی کا طالب ہوں، جبکہ اس میں موجود خامیوں کو چشم پوشی کرتے ہوئے مجھے اپنی تحریر کے ذریعے مطلع فرمانے پر شکریہ کے ساتھ تسلیم کرنے اور آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کا جذبہ پاتا ہوں

احقر العباد عارف محمود غفرلہ

۱۵ شعبان المعظم ۱۴۳۸ھ

یوم الجمعۃ المبارک

عرسِ رضا پر جلوہ گر ہونے والی خوشبودار کتاب

کلامِ عطرِ رضا

شرح حدائقِ بخشش

امام احمد رضا کی شاعری میں قرآنی تعلیمات کا بیان

ابو الحسنین
پروفیسر مفتی و حکیم
محمد عارف محمود خان قادری
بانی: انجمن تعلیم الاسلام پاکستان رجسٹرڈ

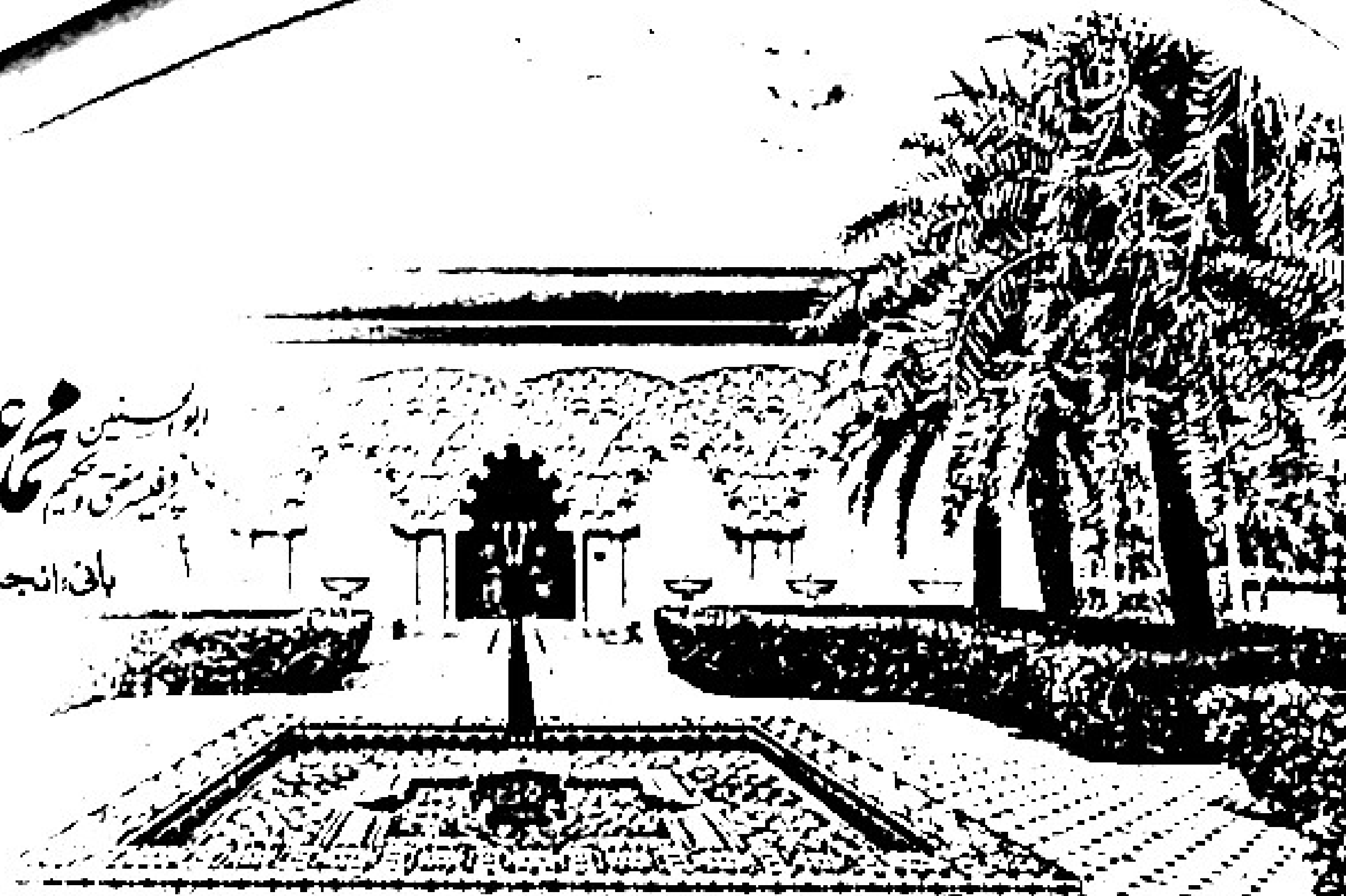
والضحیٰ پبلی کیشنز
بادیہ علیہ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان
0300-7259263,0315-4959263

بنام

عطرِ نامی

در

شرح حسامی



ابو الحسنین پروفیسر مفتی و حکیم

محمد عارف محمود خان قادری

بانی: انجمن تعلیم الاسلام پاکستان رجسٹرڈ

والضحیٰ پبلی کیشنز